الأصل الثانى

العـــدل

الفصل الثانى
فى العدل

وأما الأصل الثانى من الأصول الخمسة[1]، وهو الكلام فى العدل، وهو كلام يرجع إلى أفعال القديم تعالى جل وعز، وما يجوز عليه وما لا يجوز، فلذلك أوجبنا تأخير الكلام فى العدل على الكلام فى التوحيد.

وقبل الاشتغال بالدلالة على هذه المسألة وذكر الخلاف فيه، نذكر حقيقة العدل.

حقيقة العدل

اعلم أنّ العدل مصدر عدَل يعدِل عدْلا ؛ ثم قد يذكر ويراد به الفعل، وقد يذكر ويراد به الفاعل.

فإذا وصف به الفعل، فالمراد به كل فعل حسن يفعله الفاعل لينفع به غيره أو ليضره ؛ إلا أن هذا يقتضى أن يكون خلق العالم من الله تعالى عدلا، لأن هذا المعنى فيه. وليس كذلك، فالأولى أن نقول: هو توفير حق الغير، واستيفاء الحق منه.

فأما إذا وصف به الفاعل، فعلى طريق المبالغة، كقولهم: للصائم صوم، وللراضى رضا، وللمنور نور، إلى غير ذلك. ونحن إذا وصفنا القديم تعالى بأنه عدل حكيم ؛ فالمراد به أنه لا يفعل القبيح أو لا يختاره، ولا يخل بما هو واجب عليه، وأن أفعاله كلها حسنة. وقد خالفنا فى ذلك المجبرة وأضافت إلى الله تعالى كل قبيح.

---

(١) الخمس، فى الأصل. وقد عنون القاضى لهذا البحث باسم الفصل الثانى، وقد رأينا جرياً على عنوان الأصل الأول الذى وضعناه فى أول أبحاث التوحيد أن نستبدل كلمة الفصل بالأصل وذلك فى الصفحة السابقة.

وتحرير الدلالة على ذلك ؛ هو أنه تعالى عالم بقبح القبيح ، ومستغن عنه ، عالم باستغنائه عنه ، ومن كان هذه حالة لا يختار القبيح بوجه من الوجوه .

وهذه الدلالة تنبنى على أن الله تعالى عالم بقبح القبيح ، وأنه مستغن عنه ، وعالم باستغنائه عنه ، وأن من هذه حالة لا يختار القبيح بوجه من الوجوه .

أما الذى يدل على أنه تعالى عالم بقبح القبيح فقد مر ، لأنا قد ذكرنا أنه تعالى عالم لذاته ، ومن حق العالم لذاته أن يعلم جميع[1] المعلومات على الوجوه التى يصح أن تعلم عليها ، ومن الوجوه التى يصح أن يعلم المعلوم عليه قبح القبائح ، فيجب أن يكون القديم تعالى عالماً به .

وأما الذى يدل على أنه تعالى مستغن عن القبيح ، فقد تقدم أيضا ، لأنا قد بينا أنه غنى لا تجوز عليه الحاجة أصلا .

وأما الذى يدل على أنه تعالى عالم باستغنائه عن القبيح فقد دخل أيضا فى ضمن ما تقدم .

وأما الذى يدل على أن من كان هذا حالة لايختار القبيح بوجه من الوجوه ، هو أنا نعلم ضرورة فى الشاهد أن أحدنا إذا كان عالماً بقبح القبيح ، مستغنيا عنه عالماً باستغنائه عنه ، فإنه لا يختار القبيح البتة . وإنما لايختاره لعلمه بقبحه وبغنائه عنه ، حتى لو انخرم شرط من هذه الشروط لجاز أن يختاره . وعلى هذا تجد هؤلاء الظلمة يغتصبون[2] أموال الناس ، إما لأنهم لا يعرفون قبح الاغتصاب أو[3] لاعتقادهم أنهم سيحوجون إليه فى المستقبل . يبين ما ذكرناه ويوضحه ،

(١) بجميع ، فى س (٢) يغصبون ، فى س (٣) و ، فى ا

أن أحدنا لو خُير بين الصدق والكذب وكان النفع فى أحدهما كالنفع فى الآخر ، وقيل له : إن كذبت أعطيناك درهما وإن صدقت أعطيناك درهما ، وهو عالم بقبح الكذب مستغن[1] عنه عالم باستغنائه عنه فإنه قط لا يختار الكذب على الصدق . لا ذلك إلا لعلمه بقبحه وبغنائه عنه . وهذه العلة بعينها قائمة فى حق القديم تعالى فيجب أن لا يختاره البتة ، لأن طرق الأدلة لا تختلف شاهداً وغائباً .

فإن قيل : ومن أين أن العلة فى ذلك ما ذكرتموه حتى تقيسوا الغائب على الشاهد ؟ قلنا : لأن العلة ليست بأكثر من أن يثبت الحكم بثباتها ، ويزول بزوالها ، وليس هناك ما تعليق الحكم عليه[2] أولى .

فإن قيل : ومن أين أن ما جعلتموه علة مما يقف عليه الحكم ، وأنه ليس ههنا ما تعليق الحكم به أولى ؟ قيل له : لأن الواحد منا إذا حصل فيه هذه الشروط فإنه لا يختار القبيح وإن عدم أى ما عدم ، ومتى انخرم شرط من هذه الشروط جاز أن يختاره وإن وجد أى ما وجد ، فصح أن هذا الحكم موقوف عليه ، وليس ههنا[3] ما تعليق الحكم به أولى .

فإن قالوا: إن هذا بناء على أن الواحد منا مخير فى تصرفاته ونحن لانسلم ذلك ، فإن من مذهبنا أنه مجبر عليه فى هذه الأفعال ، وأنها مخلوقة فيه . قلنا : إنا لم نبن الدلالة على مذهبكم الفاسد ، وإنما بنيناه على الدلالة .

وبعد ، فإنا لا نتكلم فى هذه المسألة مع من ينازع فى أصل تلك المسألة ،

(١) ومستغن ، فى س (٢) به ، فى س (٣) هنا ، فى س

لأن هذه المسألة من فروعات تلك المسألة ، ولا يحسن أن نتكلم فى فرع من الفروع ولما نقرر أصله ، كما لايحسن أن نـكالم اليهود فى المسح على الخفين ، ولا المجسمة فى نفى الرؤية ولما نثبت(١) أنه تعالى ليس بجسم ولما نثبت(٢) نبوة محمد صلى الله عليه وآله .

وبعد ، فلا خلاف بيننا وبينـكم فى أن هذه التصرفات محتاجة إلينا ومتعلقة بنا ، وأنا مختارون فيها . وإنما الخلاف فى وجهة التعلق أ كَسْب أو حدوث ؟ فعندنا أن جهة التعلق إنما هو الحدوث ، وعندكم أن جهة التعلق إنما هو الـكسب فلا حاجة للمنازعة .

وبعد ، فلو كان الأمر على ما ذكرتموه ، لوجب صحة أن يخلق الله تعالى فى أحدنا وهو عالم بقبح القبيح ـ مستغن عنه عالم باستغنائه عنه ـ ذلك ، حتى يقع منه الـكذب دون الصدق فى الصورة التى ذكرناها ، والمعلوم خلافه .

فإن قيل : هذه الدلالة تبنى على أن أحدنا غنى ، ونحن لا نسلم(٣) ذلك ، فـكيف يكون غنياً وهو أبداً فى أشد الحاجة .

قلنا : إنا لم نبن الدلالة على أن أحدنا(٤) غنى على الإطلاق ، وإنما قلنا : متى استغنى بالحسن عن القبيح ، لا يختار القبيح أصلا . وإذا وجب ذلك فيه مع أنه ليس بغنى على الإطلاق ، وإنما استغناؤه بشىء عن شىء ، فالقديم تعالى وهو أغنى الأغنياء أولى بذلك وأحق .

فإن قيل : كيف عللتم الحـكم الواحد بعلل كثيرة ، ولو جاز ذلك ههنا لجاز فى الحركة مع المتحرك ، والشهوة على المشتهى ؟

---

(١) نثبت ، فى س
(٢) نثبت ، فى س
(٣) نعلم ، فى س
(٤) الواحد منا ، فى س

وجوابنا ، أن ذلك إنما لا يجوز إذا كانت العلة موجبة ، فأما إذا كانت كاشفة فإنه يجوز . ولهذا فإنا عللنا الظلم بكونه ضرراً لا نفع فيه ولا دفع ضرر ولا استحقاق ولا الظن لأحد الوجهين المتقدمين .

فإن قالوا : قولـكم ، أن الواحد منا لو خير بين الصدق والـكذب وكان النفع فى أحدهما كالنفع فى الآخر فإنه لا يختار الـكذب على الصدق لأنه يستغنى بالصدق عن الـكذب ، ليس بأولى من أن يعكس عليـكم فيقال : بل يستغنى بالـكذب عن الصدق ، قيل له : لو كان ذلك(١) كذلك ، لـكان يجب أن يختار أحدنا الـكذب على الصدق فى بعض الحالات مع وجود هذه الشرائع ، ومعلوم خلاف ذلك .

وقد أورد رحمه الله فى الـكتاب المثال الذى ذكره شيخنا أبو على ، وهو أنه يعلم ضرورة أن أحدنا لا يشوه نفسه كأن يعلق العظام فى رقبته ويركب القصب ويعدو فى الأسواق ، لاذلك إلا لعلمه بقبحه وبغناه عنه .

إلا أن للخصم أن يشغب فيه فيقول : إنه إنما لم يفعل ذلك لأنه يستضر به غاية الاستضرار ، حتى لولاه لجاز أن يختاره .

فالأولى فى المثال ما ذكره شيخنا أبو هاشم : وهو أن أحدنا إذا كان عالماً بقبح الـكذب وحسن الصدق ، وقيل له (٢)إن كذبت أعطيناك درهماً وإن صدقت أعطيناك درهماً(٢) ، فإنه لا يختار الـكذب على الصدق ، لا(٣) ذلك إلا لعلمه بقبحه وغناه عنه .

---

(١) ناقصة من ا
(٢) لئن صدقت أعطيناك درهماً ولئن كذبت أعطيناك درهماً ، فى س
(٣) ولا ، فى س

فإن قيل : إن هذا ينبنى على أن الصدق والكذب يتساويان ، فكيف يصح ذلك وأحدهما يستحق عليه المدح والثواب والآخر يستحق عليه الذم والعقاب ؟

قيل له : أما ما ذكرتموه فى الصدق فلايصح ؛ لأنه يجوز أن يكون فى الصدق ما لا يستحق عليه المدح والثواب ، ولهذا فإن أحدنا لوجلس طول نهاره يقول السماء فوق والأرض تحتى فإنه لا يستحق المدح والثواب إن لم يستحق الذم والعقاب . وعلى أنه يجوز أن يكون فى الصدق ما يستحق عليه الذم واللعنة ، كأن يتضمن الدلالة على نبى وقد توارى عن عدوه .

وأما ما ذكرته من الكذب ، فهو وإن كان كذلك ، إلا أنه لا يجوز أن يكون المرء ممن لا يبالى بالمدح ولا يحفل بالذم . هذا فى الذم ، وأما العقاب فإن من الجائز أن يكون المرء ملحداً زنديقاً ، لا يقر بالله تعالى ولاباليوم الآخر ، ولا يعتقد العقاب والثواب ، ومع ذلك فلو علم قبح القبح واستغنى[1] عنه لم يختره أصلا .

وقد أجاب عن ذلك شيخنا أبو عبد الله البصرى جواباً أدق من هذا فقال: إن أحدنا لو خير بين الصدق والكذب وقيل له : إن صدقت أعطيناك درهماً وإن كذبت أعطيناك درهماً ودرهماً آخر فى مقابلة ما يستحقه من الذم على الكذب ، فإنه لا يختار ذلك أيضاً لا ذلك إلا لعلمه بقبحه وبغناه عنه .

فإن قيل : كيف يمكنكم قياس الغائب على الشاهد ، ومعلوم أن أحدنا

(١) واستغنائه ، فى س

كما لا يختار القبيح إلا لجهله بقبحه وحاجته[1] إلى ذلك ، كذلك لا يختار الحسن إلا لجر منفعة أو دفع مضرة ، فقولوا مثله فى الغائب . ولئن فرقتم بين الموضعين فى تلك المسألة ، فافرقوا بينهما فى هذه المسألة .

ولنا فى الجواب عن ذلك طريقان :

إحداهما[2] طريقة جدلية ، وهى أن نقول : إن ما ذكرتموه من النفع غير ما استدللنا به وبمعزل عما أوردناه ، فلا يلزمنا الجواب عن طريق الجدل .

والثانية طريقة علمية ، وهى أن نقول تبرعاً ، إن أحدنا كما يختار الحسن لما ذكرتموه من النفع ودفع الضرر ، فقد يختاره لحسنه ولكونه إحساناً . والذى يدل على ذلك وجوه : منها ماذكره شيخنا أبو هاشم ، وهو أن أحدنا لو خير بين الصدق والكذب وكان النفع فى أحدهما كالنفع فى الآخر ، فإنه يختار الصدق على الكذب ، لا ذلك إلا لحسنه وكونه إحساناً ، وإلافالنفع فيهما سواء . ومنها ما ذكره شيخنا أبو الهذيل ، واستدل به أبو اسحق بن عياش ، وغيره من مشايخنا ، وهو قولهم قد ثبت أن الله[3] تعالى فاعل للحسن وعالم به ، فلا يخلو ؛ إما أن يفعله لاحتياجه إليه وذلك مستحيل عليه ، أو يفعله لحسنه وكونه[4] إحساناً على ما نقوله . وهذا لأن العالم لما يفعله لا يفعل إلا لهذين الوجهين ، فإذا بطل أحد الوجهين نفى الآخر .

الحسن لحسنه لا للمنفعة

وقد ذكر قاضى القضاة أن أحدنا لو لم يفعل الحسن إلا لجر[5] منفعة

(١) واحتياجه ، فى س
(٢) أحدهما ، فى س
(٣) القديم ، فى س
(٤) ولكونه ، فى س
(٥) لكونه جر ، فى س

أو دفع مضرة لوجب أن لا يوجد فى عالم الله تعالى منعم على غيره ، لأن المنعم إنما يكون منعماً إذا قصد بالمنفعة وجه الإحسان إلى الغير ، حتى لو لم يكن كذلك لم يكن منعماً . وعلى هذا فإن البزاز إذا قدم الثياب الفاخرة إلى المشترين ليأخذ فى مقابلها الذهب فإنه لا يكون منعماً عليه لما كان غرضه به نفع نفسه لا نفع المشترى ، وقد قيل : إن كل عاقل يستحسن بكمال عقله إرشاد الضال ، وأن يقول للأعمى وقد أشرف على بئر يكاد يتردى فيه : يمنة أو[1] يسرة لا ذاك إلا لحسنه وكونه إحساناً فقط .

فإن قيل : ما أنكرتم أنه إنما يفعله رجل للثواب ، أو طلباً للمدح ، أو هرباً من النوم ؟ قيل له : إنا نفرض الكلام فى رجل قاسى القلب ، جافى[2] الفؤاد ، لا يبالى بهلاك الثقلين ، ولا يحتفل بالمدح والذم ، ملحد زنديق ، لا يؤمن بالله واليوم الآخر ، ولا يقر بالثواب والعقاب ، ومعلوم أنه والحال هذه يستحسن بكمال عقله إرشاد الضال وأن يقول للأعمى والحال ما ذكرناه : يمينة أو يسرة ، ولا وجه لذلك إلا حسنه وكونه إحساناً .

وقد سلك شيخنا أبو عبد الله البصرى طريقة أخرى ، وهى أن كل عاقل ، يستحسن بكمال عقله التفرقة بين المحسن والمسىء . وإنما تفرق بينهما الحسنة ، وإلا فلا نفع فى ذلك ولا دفع ضرر .

وقد اعترض عليه فقيل : إن هذه تفرقة ضرورية ، فكيف أضفته إلينا ؟

وأجاب عن ذلك : بأن التفرقة إنما تكون ضرورية متى عرف المحسن والمسىء ضرورة ، فأما إذا لم نعرفهما فغير ممتنع أن نعزم ونوطن أنفسنا على التفرقة بينهما .

---

(١) و ، فى ص   (٢) جاس ، فى ص

وهذا أيضاً غير واضح ؛ فإن التفرقة بين المحسن والمسىء على الجملة ضرورية ،[1] والعزم وتوطيد النفس على معنى الخير محال ، فإذن لا تستقيم هذه الدلالة إلا أن نعرض الكلام فى التفرقة بينهما على سبيل التفصيل ، فحينئذ ربما يسلم ويستقيم .

وقد أورد قاضى القضاة فى الكتاب هذا السؤال على نفسه وأجاب عنه ببعض ما مر ، وألحق به ما لم يمر .

فمن ذلك ، هو أن قال : إن الواحد منا إنما لا يختار الحسن إلا لجر منفعة أو دفع مضرة ، لأنه يلحقه بذلك مشقة ، فلا جرم لا يختاره إلا إذا استجر به نفعاً أو دفع به ضرراً ، والقديم تعالى يستحيل عليه المشقة ، فجاز أن يختار الحسن لحسنه وكونه إحساناً على ما نقوله ، وكل ما يفعله الله تعالى إنما يفعله لحسنه وكونه إحساناً إلا العقاب ، فإنه إنما يفعله لحسنه فقط . ومن ههنا أشبه العقاب فى أفعال الله تعالى المباح وإن لم يسم بذلك ، لأنه تعالى لم يُعرف حاله ولا دل عليه ، وإنما يوصف العقل بأنه مباح متى كان هذا سبيله .

فإن قيل : قولكم إنه تعالى لا يختار القبيح لعلمه بقبحه وبغناه عنه ينبنى على أنه يقبح من الله تعالى فعل من الأفعال ، ونحن لا نساعدكم على ذلك .

قيل له : إن القبيح إنما يقبح لوقوعه على وجه ، فمتى وقع على ذلك الوجه وجب قبحه سواء وقع من الله تعالى ، أو من الواحد منا . وهذه مسألة كبيرة اختلف الناس فيها .

فعندنا أن القبيح إنما يقبح لوقوعه على وجه نحو كونه ظلماً ، وعند

---

(١) ضرورة ، فى ا

أبي قاسم البلخي أن القبيح إنما يقبح لوقوعه بصفته وعينه ، وإلى هذا ذهب بعض المجبرة ، وعند بعضهم أن القبيح إنما يقبح المرأى ، أو لكوننا مملوكين مربوبين[1] محدثين إلى أمثال هذا ، والحسن إنما يحسن للأمر .

ونحن قبل الاشتغال بإفساد[2] هذه[3] المذاهب نصحح[4] ما نقوله .

فالذي يدل على ذلك هو أنا نعلم أن الظلم قبيح ، وإنما[5] قبح[6] لكونه ظلماً ، بدليل أنا متى عرفناه ظلماً عرفنا قبحه وإن لم نعرف أمراً آخر ، ومتى لم نعرف كونه ظلماً لم نعرف قبحه وإن عرفنا ما عرفنا . فبان أن الظلم إنما قبح لوقوعه على وجه وهو كونه ظلماً ، هذا لأن العلم بالقبح فرع على العلم بوجه القبح إما على جملة أو تفصيل ، فيجب متى وقع على ذلك الوجه أن يكون قبيحاً ، سواء وقع من الله تعالى أو من العباد ، لأن الحال فيه كالحال في الحركة وإيجابها كون الجسم متحركا ، فكما لا يختلف ذلك بحسب اختلاف الفاعلين لما كانت علة ، كذلك في مسألتنا .

فإن قيل : لم لا يقبح القبيح[7] بصفته وعينه[7] على ما يقوله شيخكم أبو القاسم البلخي ؟ قيل له : لأن الفعل الواحد يجوز أن يقع قبيحاً مرة ، بأن يقع على وجه مسبباً وأخرى بأن يقع على خلاف ذلك الوجه ، ألا ترى أن دخول الدار مع أنه شيء واحد لا يمتنع أن يقبح مرة ، بأن يكون لا عن إذن ، ويحسن أخرى بأن يكون عن إذن ، وكذلك فالسجدة الواحدة لا يمتنع أن تحسن بأن تكون سجدة لله تعالى ، وتقبح بأن تكون سجدة للشيطان ، ففسد ما قاله أبو القاسم .

---

(١) مربوبين مملوكين ، في س
(٢) ناقصة من س
(٣) بهذه ، في س
(٤) نصح ، في ا
(٥) فإننا ، في س
(٦) يقبح ، في س
(٧) لعينه وصفته ، في س

فإن قيل : ما أنكرتم أن القبيح إنما يقبح للنهي ، أو لكوننا مربوبين محدثين على ما يقوله هؤلاء المجبرة ؟ قلنا : إنه لو كان كذلك لوجب إذا نهى الله تعالى عن العدل والإنصاف أن يكون قبيحاً ومتى أمر بالظلم والكذب أن يكون حسناً لأن العلة فيهما واحدة[1] ، والمعلوم خلافه .

وبعد فلو حسن الفعل للأمر وقبح للنهي ، لكان يجب كما لا يقبح من الله تعالى فعل لفقد النهي أن لا يحسن منه فعل أيضاً لفقد الأمر .

وبعد فلو كان كذلك ، لوجب فيمن لا يعرف النهي والناهي ، أن لا يعرف قبح الظلم والكذب ، لأن العلم بالقبح يتفرع على العلم بوجه القبح ، إما على جملة أو تفصيل . ومعلوم أن الملحدة يعرفون قبح الظلم ، وإن لم يعرفوا النهي والناهي .

فإن قيل : إنهم لا يعرفون قبح الظلم ، وإنما يعتقدونه .

قيل له : لو أمكن أن يقال ذلك ههنا ، لأمكن أن يقال إنهم لا يعرفون الفرق بين السواد والبياض لأن سكون النفس في أحدهما كسكون النفس في الآخر ، وقد عرف خلافه .

وبعد : فلو كان كذلك ، لوجب إذا أمر أحدنا بالظلم والكذب أن يكون حسناً ، وإذا نهى عن العدل والإنصاف أن يكون قبيحاً ، وأن لا يفترق الحال بين أن يكون من قبلنا وبين أن يكون من قبل[2] الله تعالى ، لأن العلل في إيجابها الحكم لا تختلف بحسب اختلاف العاملين ، ألا ترى أن الحركة لما كانت علية في كون الذات متحركا[3] لم تفترق الحال بين أن تكون

---

(١) ثابتة ، في س
(٢) جهة ، في س
(٣) محتركاً ، في س

من قبل الله تعالى وبين أن تكون من قبل غير الله تعالى ، كذلك ههنا . وقد عرف خلافه .

وبعد ، فلو كان كذلك ، لوجب فى الشىء الواحد أن يكون حسناً قبيحاً دفعة واحدة ، بأن يأمر به بعضهم وينهى عنه الآخرون ، والمعلوم خلافه . فهذا إذا جعلوا العلة النهى .

فأما إذا جعلوا العلة فى قبح القبيح كوننا مملوكين مربوبين محدثين ، كان الكلام عليهم أن حالنا مع الظلم والكذب وغيرهما من القبائح كحالنا مع العدل والإنصاف ، فيجب أن يكون العدل قبيحاً لكوننا مملوكين مربوبين محدثين ، والمعلوم خلافه .

وبعد ، فلو كان كذلك ، لوجب فيمن لا يعرف كوننا مملوكين مربوبين محدثين[1] أن لا يعرف قبح الظلم والكذب ، ومعلوم أن هؤلاء الدهرية يعرفون قبح الظلم ، وإن لم يعرفوا كوننا [2] مملوكين مربوبين[2] محدثين .

فإن قيل : قولكم إن القبيح إنما يقبح لوقوعه على وجه ، ومتى وقع على ذلك الوجه قبح من أى فاعل كان ، لا يصح لأن الإماتة بالهدم والغرق وغيره من الوجوه ، يحسن من الله تعالى ويقبح منا ، وكذلك فإيلام الأطفال والبهائم يحسن منه ويقبح منا فبطل ما ذكرتموه .

قيل له : إنما يحسن من الله تعالى الإماتة والإيلام لعلة ، تلك العلة مفقودة فى حقنا ، وهى من[3] جهة الله [3] تعالى تتضمن الاعتبار واللطف ويضمن الله تعالى[4] فى مقابلها [5]

---

(١) ناقصة من ص
(٢) مربوبين مملوكين ، فى ص
(٣) جهته ، فى ص
(٤) ناقصة من أ
(٥) مقابلته ، فى ص

من الأعواض ما يوفى عليها ، حتى لو خير أحدنا بين الألم مع تلك الأعواض وبين الصحة لاختار الألم ليصل إلى تلك الأعواض ، وليس كذلك الواحد منا فإنه لا يعرف المصلحة من المفسدة ، حتى يقال إن الإماتة والإيلام من جهته يتضمن اللطف والمصلحة ولا يضمن أيضاً فى مقابلها الأعواض الموفية عليها ، ففارق حالنا حال القديم تعالى ؛ حتى لو قدرنا وقوع ذلك من الله تعالى على الوجه الذى يقع منا لقبح ، أو وقوعه منا[1] على الوجه الذى يقع من الله تعالى لحسن .

فصل : والغرض به الكلام فى **انه تعالى موصوف بالقدرة على ما لو فعلة لكان قبيحا[2]** .

أبو الهذيل وأكثر المعتزلة ولاسيما البصريين على هذا الرأى

والخلاف فيه مع النظام وأبى على الأسوارى والجاحظ ؛ فإنهم ذهبوا إلى أنه[3] تعالى غير موصوف بالقدرة على فعل ما لو فعله لكان قبيحاً ، وإلى هذا ذهبت المجبرة ؛ فإن من مذهبهم ، أن الله تعالى غير موصوف بالقدرة على التفرد بالقبيح ، وإن قدر على أن يجعله كسبا للعبد . إلا أن حالهم بخلاف حال[4] النظام وطبقته لأنهم ناقضوا من حيث أضافوا إلى الله تعالى كل قبيح ، والنظام لم يناقض .

والدليل على صحة ما نقوله ، هو ما قد ثبت أنه تعالى قادر على أن يخلق

---

(١) من أحدنا ، فى ص
(٢) هذا البحث ناشىء عن مواضيع متعددة فى القدرة الإلهية وهل يقدر الله على الظلم والجور أو لا يقدر . فقد قال : أبو الهذيل : يقدر على الظلم ولكنه لم يفعل ذلك لحكمته ، وقال النظام : لا يقدر على الظلم ولا على أن يترك الأصلح لما ليس بأصلح ، ذلك لأن الظلم لا يقع إلا من ذى آفة أو من جاهل ، أما القاضى فيقول بقدرة الله على ذلك وينسب للمجبرة أنهم ينفون ذلك عنه .
(٣) أن الله ، فى ص
(٤) ناقصة من أ

فينا العلم الضرورى ، فيجب أن يكون قادراً على أن يخلق بدله الجهل ، لأن من حق القادر على الشىء أن يكون قادراً على جنس ضده إذا كان له ضد . والجهل قبيح .

وإن شئت فرضت الكلام فى أهل الجنة فنقول : إنه تعالى قادر على خلق الشهوة فيهم ، فيجب أن يكون قادراً على أن يخلق فيهم النفرة ، لأن من حق القادر على الشىء أن يكون قادراً على جنس ضده إذا كان له ضد ، ومعلوم أنه تعالى لو خلق فيهم النفرة لكان قبيحاً .

وإن شئت فرضت[1] الكلام فى فعل يجوز أن يقع فيكون قبيحاً ، ويقع فيكون حسناً ، فنقول : إذا قدر على إيقاعه على أحد الوجهين ، فيجب قدرته على أن يوقعه على الوجه الآخر ، لأن القدرة إنما تتعلق بالإيجاد والإحداث دون وجوه الافعال . يبين ذلك ، أن أحدنا كما يقدر على[2] أن يقول زيد فى الدار وهو فيها يقدر على أن يقول ذلك وليس هو فيها . وكذلك الحال فى القديم تعالى إذا قدر على الصدق وجب قدرته على الكذب ، لأنهما شىء واحد لا يختلفان إلا بحسب اختلاف المخبر عنه ، وذلك مما لا يوجب تغير القدرة عليه . وكذلك إذا قدر على إحياء الميت عقب دعوى المدعى للنبوة وهو صادق ، وجب قدرته على إحيائه عقب دعواه وهو كاذب .

وقد ألزمهم مشايخنا رحمهم الله على هذا المذهب أن يكون أضعف القادرين منا أقوى من الله ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً . قالوا : بيان هذا ، أن الطفل الذى لا يقدر على أن يحمل منّا[3] ، يقدر على أن يزج الغير وهو واقف على

(١) صورت ، فى س (٢) نحو ، فى س
(٣) معيار قديم كان يكال به أو يوزن .

شفير النار فيوقعه فيها وإن لم يستحق ذلك ، والقديم تعالى غير قادر عليه عندهم لأن ذلك قبيح ، فيجب فساد قولهم .

الرد على من يقول إن الله لو قدر على القبيح لوجب أن يوقعه

قالوا : لو كان الله تعالى قادراً على القبيح لوجب أن يوقعه .

قلنا : ليس يجب فى كل من قدر على الشر أن يوقعه لا محالة ، ألا ترى أن أحدنا مع قدرته على القيام ربما يكون قاعداً ، ومع قدرته على الكلام ربما يكون ساكتاً ، فكيف أوجبتم فى القادر على الشىء أن يوقعه بكل وجه ؟ وكذلك فالقديم تعالى قادر على أن يقيم القيامة الآن ، ثم إذا لم تقم لم يقدح فى كونه قادراً .

وقالوا[1] : لو كان القديم تعالى قادراً على القبيح لوجب صحة أن يوقعه ، قلنا : ما تريدون بالصحة ؟ فإن أردتم يجب أن يوقعه فقد أجبنا عن ذلك ، وإن أردتم أنه يجب أن يكون قادراً عليه فذلك مجاب إليه .

فإن قالوا : إذا كان القديم تعالى قادراً على القبيح فما الذى أمنكم من أن يوقعه ؟ قلنا : دلالة العدل ، وهو علمه بقبح القبيح واستغناؤه عنه هو الذى أمننا من ذلك ، فصح ما قلناه ، وصح أنه تعالى موصوف بالقدرة على ما لو فعله لكان قبيحاً .

هنـاك أدلة من الـكتاب على هذا ولئن كانت الأدلة السمعية بعيدة هنا

وفى كتاب الله تعالى ، ما يمكن أن يستدل به على أنه تعالى موصوف على ما لو فعله لكان قبيحاً ، وان كان الاستدلال بالسمع على هذه المسألة يبعد .

وتحرير الدلالة على ذلك ، أن الله تعالى تمدح بنفى الظلم عن نفسه مدحاً يرجع إلى الفعل حيث قال : **« وما ربك بظلام للعبيد »**[2] ، وقال : **« ان الله لا يظلم مثقال ذرة »**[3] وقال : **« ولا يظلم ربك احدا »**[4] . ولا يحسن

(١) فقالوا ، فى س (٢) فصلت ٤٦
(٣) النساء ٤٠ (٤) الكهف ٤٩

أن يتمدح بنفى الظلم عن نفسه ، وهو غير قادر عليه[(١)] ، كما أنه لا يحسن من العنين أن يتمدح بتركه افتضاض الأبكار ، لما لم يكن قادراً على ذلك ، وكما أنه[(٢)] لا يحسن من الزمن المقعد مدح نفسه بتركه تسلق الحيطان والهجوم على دور الجيران لما لم يكن قادراً عليه ، كذلك ههنا ، إذا لم يكن القديم تعالى قادراً على القبيح ، وجب أن لا يحسن منه أن يتمدح بترك الظلم .

فإن قيل : أليس أنه تعالى تمدح بنفى السنة والنوم والصاحبة والولد عن نفسه مع أنه غير قادر عليه ؟ قلنا : فرق بين الموضعين ، فإن أحدهما مدح يرجع إلى ذاته ، والآخر مدح يرجع إلى فعل من أفعاله ، وهما مختلفان فى هذا الباب . (٢) ألا ترى[(٣)] أنه لا يحسن من الزمن أن يتمدح بترك التسلق على ما ذكرناه لما لم يقدر عليه ويحسن منه أن يتمدح بنفى الخرس عن نفسه ، وإن لم يقدر على ذلك ، لما كان أحد المدحين راجعاً إلى ذاته والآخر راجعاً إلى الفعل ، كذلك فى مسألتنا .

فصل : وقد أورد مشايخنا وجوهاً من الإلزام على القول بأنه تعالى يفعل القبيح ، ويمكن أن يستدل ببعضها[(٤)] على أنه لا يفعل القبيح .

فمن ذلك ما[(٥)] قد ثبت فى مقدور القديم تعالى من الحسن ما يستغنى به عن القبيح ، فيجب أن لا يختار القبيح ، لأن من استغنى بالحسن عن القبيح ، لا يختار القبيح بحال .

وهذه الدلالة مبنية على أنه تعالى مستغن بالحسن عن القبيح ، وأن من كان هذا حاله فإنه لا يختار القبيح .

---

(١) ناقصة من س
(٢) ناقصة من ا
(٣) لا ، ق س
(٤) بعضها أبداً ، ق س
(٥) ما هو ، ق س

فى مقدور
أن يستغنى
القبيح

أما الذى يدل على الأصل الأول ، فهو ما قد ثبت أن الله تعالى قادر لذاته ، ومن حق القادر لذاته أن يكون قادراً على سائر أجناس المقدورات ومن كل جنس على ما لا يتناهى ، وهذا يوجب أن يكون فى مقدوره من الحسن ما يستغنى به عن القبيح ، إذ الحاجة إنما تتعلق بالضروب والأجناس دون الأعيان ، ألا ترى أن من احتاج إلى حلاوة ، لا تختص حاجته بحلاوة معينة لا يقوم غيره مقامها .

المستغنى عن
بالحسن لا
القبيح

وأما الكلام فى أن المستغنى بالحسن عن القبيح لا يختار القبيح فظاهر ؛ لأنا نعلم فى الشاهد ضرورة أن أحدنا إذا استغنى باقتضاء دينه عن غصب مال الغير فإنه قط لا يغصب مال الغير ؛ لا ذلك إلا لاستغنائه بالحسن عن القبيح .

وأوضح فى المثال من هذا ، هو من استغنى بماء الفرات عن اغتصاب شربة من ماء الغير بأن يكون على الشط فإنه قط لا يغصب تلك الشربة من غيره ، ولا وجه له إلا استغناؤه بالحسن على القبيح على ما ذكرناه . وهذه العلة بعينها قائمة فى القديم تعالى ، فوجب أن لا يختار القبيح .

وهذه الدلالة غير الدلالة الأولى ، لأنها كانت مبنية على استحالة الحاجة عليه وهذه غير مبنيه عليها ، ولذلك قلنا : إن المجسمة يمكنهم الاستدلال على كونه عدلا حكيماً بهذه الطريقة مع تجويزهم الحاجة عليه تعالى ، وجعلنا حال المجبرة أسوأ من حالهم ، لأنهم سدوا على أنفسهم طريقة العلم بعدل الله تعالى وحكمته .

ومما أورده مشايخنا فى هذا الباب ، هو أن قالوا : لو فعل الله القبيح لكان يجب أن يكون جاهلا أو محتاجاً ، والجهل أو الحاجة لا يجوز ان عليه تعالى ، فيجب أن لا يختار القبيح بوجه من الوجوه .

ومما ألزمهم مشايخنا رحمهم الله ، هو أنه تعالى لو جاز أن يكون فاعلا لبعض القبائح لوجب أن يكون فاعلا لسائرها ، لأن الحال فى الجميع واحدة وهذا يوجب تجويز الظلم والكذب عليه حتى لا تقع الثقة بشىء من أوامره ونواهيه ووعده ووعيده ، وحتى يجوز أن يعاقب الأنبياء بذنوب الفراعنة ويثيب الفراعنة بطاعات الأنبياء والأبرار ، لأن أكبر ما فى هذه الأمور أن يكون قبيحاً والقوم قد جوزوا عليه كل قبيح ، ومن جوز هذا لزم أن لا يقول[1] بربوبيته ولا أن يعبده ، وفى ذلك من الفساد والكفر ما لاخفاء به .

وربما يورد هذا الإلزام على وجه آخر ، فيقال : لا يخلو حال القديم إذا جاز أن يفعل القبيح من أحد أمرين : إما أن يفعله ويقبح منه فعله ، أو يفعله ويحسن منه.

فإن قيل : بالأول لزمه[2] ما ذكرناه من الوجوه ، وإن قيل[3] بالثانى لزم أيضاً تجويز هذه القبائح وتحسن منه ، ومن بلغ فى التجاهل إلى هذا الحد فهو عن حد الاسلام خارج.

ولما[4] ألزمهم مشايخنا تجويز الكذب على الله تعالى، افترقوا فريقين[5] :

فمنهم من جوزه ، وهو العطوى من أصحاب الأشعرى ، ولقد مر على القياس واحتج عليهم بأن قال : ألستم قد جوزتم على الله تعالى الظلم والقبائح ، فكيف لا يجوز عليه الكذب ، وليس الكذب بأعظم من الظلم وغيره من القبائح ؟ وأوضح ذلك بمثال فقال : إن أحدنا لو قال لصبى ادخل البيت ففيه رمان موضوع لأجلك ، وليس فى البيت ذلك ، فإن هذا ليس بأعظم من أن يقلع سناً من أسنانه أو يقطعه إرباً إرباً ، وقد جوزتم على الله هذا ، فجوزوا الكذب عليه أيضاً .

(١) يقر ، فى س
(٢) لزم ، فى س
(٣) قال ، فى أ
(٤) وما ، فى س
(٥) ناقصة من س

ومنهم من لم يجوزه ، ثم افترقوا فى علته ؛ فمنهم من قال : إنا لم نجوز على الله تعالى الكذب لأنه يدل على الجهل والحاجة ، أو لأنه قبيح ، والله تعالى غير موصوف بالقدرة على التفرد بالقبيح ، وهم النجارية[1] .

الكلام على النجارية

ومنهم من قال : لا يجوز عليه الكذب ، لأنه صادق لذاته . والكلام على النجارية فى الوجه الأول ، هو أنه إذا جاز أن يفعل القديم تعالى سائر القبائح ولا يدل على الجهل والحاجة ، فما أنكرتم أن يفعل الكذب أيضاً ولا يدل على الجهل والحاجة . وأما الكلام على من اعتل بالوجه الثانى فقد مضى ، لأنا قد بينا قدرته على ما لو فعله لكان قبيحاً .

وأما الكلام على من قال إنه تعالى صادق لذاته ، فهو أن يقال : ما دليلكم على أنه تعالى صادق لذاته ؟ فإن قالوا الدليل على ذلك أنه تعالى[2] أخبر عن أشياء وكان كما أخبر . قلنا لهم : وما تلك الأشياء التى ذكرها ؟ فإن قالوا : إخباره عن خلقه[3] السموات والأرضين حيث قال « **وما خلقنا السموات والأرض الا بالحق** » قلنا لهم : ما أنكرتم أنه لم يرد بذلك السموات والأرضين المخلوقة ، وإنما أراد بذلك السموات والأرضين التى لم يخلقها بعد ، فيكون فيكون كاذباً فيه تعالى عن ذلك .

وبعد ، فليس للصادق بكونه صادقاً حال ، وإنما المرجع بذلك إلى أنه فاعل الصدق ، والقوم إذا جعلوه صادقاً لذاته فكأنهم قد نفوا عنه الصدق أصلا .

وبعد ، فلو كان صادقاً لذاته لكانت هذه الصفة ترجع إليه ، فما الذى

(١) هم أصحاب الحسين بن محمد النجار المتوفى سنة ٢٣٠ ، وأكثر معتزلة الرى وما حولها على مذهبه . قالوا بخلق الأفعال ، ونفى الصفات ، والكسب ، ونفى الرؤية . انظر الملل والنحل ١ : ٦١ .
(٢) ناقصة من أ
(٣) خلق ، فى س

يمنع أن يخبر بشيء ولا يكون كما أخبر عنه ، فإن هذا يرجع إلى الفعل لا إلى الذات ، ولسنا نلزمكم أكثر من تجويز هذا . ثم يقال لهم : أليس الله تعالى آمراً لذاته عندكم ثم لا يمتنع أن يكون آمراً ببعض الأشياء ناهياً عن البعض ، فهلا جاز أن يكون صادقاً لذاته وإن كان لا يمنع أن يكون صادقاً فى بعض الأشياء وكاذباً فى البعض ؟ [١] .

ومما ألزمهم به[٢] مشايخنا هو أنه[٣] لو جاز أن يفعل بعض القبائح لجاز أن يفعل سائرها ، وهذا يوجب عليهم جواز[٤] أن يثيب الفراعنة بطاعات الأنبياء ، ويعاقب الأنبياء بذنوب الفراعنة ، فلا يحسن من العباد عبادته .

وعند هذا الإلزام تحزبوا حزبين وافترقوا فريقين :

فمنهم من قال : لا يجوز هذا لأنه قبيح والله تعالى غير موصوف بالقدرة على التفرد بالقبح ، وهم النجارية . وقد تقدم الكلام عليهم ، وذكرنا أنه لا معنى لقولهم أنه غير موصوف بالقدرة على التفرد بالقبيح مع أن سائر القبائح واقعة من قبله على سائر وجوهها ، لأنه لو تفرد به لكان لا يزيد حاله على هذه الحال .

وبعد ، فكان يلزمهم تجويز أن يجعل الله ذلك كسباً لبعض الزبانية فيعذبهم بذنوب الفراعنة ، ومن بلغ إلى هذا الحد فى التجاهل فقد انسلخ من الدين .

ومنهم من قال : إنا لو خلينا وقضية العقل لكنا نجوز ذلك على[٥] الله تعالى

(١) بعضها ، فى س
(٢) ناقصة من ص
(٣) ناقصة من ا
(٤) ناقصة من ا
(٥) من ، فى س

إلا أن السمع منع منه . وجوابنا [١]عن هذا[١] أن هذا مكابرة ، لأنه لا ظلم أفحش من معاقبة الغير بذنب الغير ، وقد تقرر قبحه فى عقل كل عاقل .

ثم يقال لهم : وكيف[٢] الثقة بالسمع ؟ وما الذى أمنكم من أن يكون كاذباً فى ما أخبر به فى كتابه ، وذكره على لسان رسوله ؟ يبين ما ذكرناه ، أن أبليس لو بعث إلينا رسولا أو كتب كتاباً يقول فيه أجيبونى[٣] وأطيعونى فأنى لا أضلكم عن سواء السبيل ، وأهديكم إلى الصراط المستقيم ، فإنا لا نثق بقوله ولا نعتمد خبره[٤] لتجويزنا كل قبيح عليه . كذلك كان يجب أن لا تقع لهم الثقة بالله[٥] تعالى عندهم ، فإن حاله تعالى الله[٦] عن ذلك أسوأ حالاً [٧] من إبليس .

ومما ألزمهم مشايخنا ، تجويزاً أن يبعث الله تعالى رسولا كاذباً إلى الناس ويظهر المعجز على يديه ليدعوهم إلى الضلال والكفر ، لأن ذلك ليس بأعظم من توليه الاضلال بنفسه .

فعند[٨] هذا الإلزام افترقوا فرقتين :

فمنهم من قال : إنما لم نجز[٩] ذلك لأنه قبيح والله تعالى غير موصوف بالقدرة على التفرد بالقبح ، وهم النجارية . والكلام عليهم قد مر ، ونعيد شطراً منه فنقول : أوليس تقع فى العالم الأكاذيب ولا تقع إلا متولدة عن الاعتمادات ،

(١) ناقصة من ص
(٢) فكيف ، فى س
(٣) اخشونى ، فى س
(٤) بخبره ، فى س
(٥) بكلام الله ، فى س
(٦) ناقصة من ص
(٧) ناقصة من ا
(٨) وعند ، فى س
(٩) نجوز ، فى س

وعندكم أن المتولد [١] لا يتعلق [٢] بالعبد أصـــلا لا اكتسابا [٣] ولا إحداثا فقد تفرد الله تعالى بها ، فكيف تقولون إنه غير موصوف بالقدرة على التفرد بالقبيح ؟

وأيضاً فإنه [٤] قادر على إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص عند دعوى المدعى للنبوة وهو صادق ، فيجب أن يكون قادراً على ذلك وهو كاذب ، لأن القدرة على ذلك مما لا يتغير بكذب المدعى [٥] ولا بصدقه [٥] .

يبين ذلك ويوضحه ، أن الذى يخرج المقدور عن كونه مقدوراً وجوه محصورة : منها ما يرجع إلى ما تحتاج إليه القدرة كعدم البنية ، ومنها ما يرجع إلى الفاعل وهو عدم القدرة ، ومنها ما يرجع إلى نفس المقدور وذلك وجوه ستة : وجوده ، أو وجود سببه ، أو [٦] حضور وقته [٦] ، أو حضور سببه ، أو تقضيه ، أو تقضى وقت سببه . وشىء من هذه الوجوه غير حاصل فى مسألتنا ، فيجب أن لا تتغير قدرة القديم تعالى على ذلك بكذب المدعى وصدقه .

ثم يقال لهم : هب أنه تعالى غير موصوف بالقدرة على التفرد بالقبيح ، أو ليس أنه تعالى قادر على أن يجعله كسباً لهـذا المدعى [٧] فيلزم منه [٧] ما فررتم منه .

ومنهم من قال : إنما لم يجز ذلك لأن المعجز موضوع للتصديق [٨] .

وجوابنا أنا لا نسلم ذلك ، بل المعجز إنما يدل على صـدق من ظهر عليه

(١) المتولدات ، فى س
(٢) تعلق ، فى س
(٣) كسباً ، فى س
(٤) ولأنه ، فى ا
(٥) وصدقه ، فى س
(٦) حضوره ، فى س
(٧) ويلزم عليه ، فى س
(٨) للتصدق ، فى س

بشرط أن يكون المظهر له عدلا حكيماً ، فأما إذا لم يكن عدلا حكيماً فلا . وقد أضفتم إلى الله تعالى سائر القبائح فكيف يمكنكم القول بذلك ؟

ثم يقال لهم : وما دليلكم على أن للمعجز دلالة التصديق ؟ فإن قالوا : لأن الله تعالى قادر على أن يخلق فينا العلم الضرورى بصدق المدعى فيجب أن يكون قادراً على أن يعرفنا صدقه استدلالا ، قلنا : ولم وجب ذلك ؟ فإن قالوا : لأنه تعالى لما قدر على أن يعرفنا ذاته اضطراراً قدر على أن يعرفناه استدلالا ، قلنا ، ولم جمعتم بين الأمرين ، وهل هذا إلا جمـع [١] الأمرين من غير علة جامعة ؟ ثم يقال لهم : أليس أنه تعالى قدر على أن يعرفنا وجود أنفسنا اضطراراً ولم [٢] يقدر على أن يعرفناه [٣] استدلالا ، فهلا جاز مثله فى مسألتنا ؟ فإن قالوا : إن كلامنا فى الغير ، قلنا : هذا قرار بمجرد دفع الإلتزام ، وما هذا سبيله من الاحترازات فإنها مما لا يقبل ، وصار الحال فيه كالحال فى ما إذا قلنا للمجسمة لو كان القديم تعالى جسماً لوجب أن يكون محدثاً ، فتقول المجسمة إنما يجب أن يكون محدثاً إذا كان الكلام فى الشاهد فأما فى الغائب فلا ، فكما أنا نقول لهم هذا احتراز لمجرد دفع الالزام فلا يقبل ، كذلك فى مسألتنا .

وبعد ، فإنه تعالى قادر على أن يعرفنا الألم اضطراراً ولم يقدر على أن يعرفناه استدلالا ، فهلا جاز مثله فى مسألتنا ؟ فلا يجدون له جواباً .

فصل ، فى خلق الأفعال

والغرض به ، الكلام فى أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم وأنهم [٤] المحدثون لها .

(١) جمع بين ، فى س
(٢) وأن لم ، فى س
(٣) يعرفنا ، فى س
(٤) وأنهم هم ، فى س

الخلاف مع المجبرة

والخلاف فى ذلك مع المجبرة :

فإن منهم من ذهب إلى أن هذه الأفعال مخلوقة لله تعالى فينا لاتعلق لها بنا أصلا ، لا اكتسابا [١] ولا إحداثاً وإنما نحن كالظروف لها ، وهم الجهمية أصحاب جهم بن صفوان [٢] .

ومنهم من ذهب إلى أن لها بنا تعلقاً من جهة الكسب [٣] وإن كانت مخلوقة فينا من جهة الله تعالى .

ثم اختلفوا ؛ فمنهم من سوى فى هذه القضية بين المباشر والمتولد وهو ضرار بن عمرو ، ومنهم من قال : إن المباشر خلق الله تعالى فينا متعلق بنا من حيث [٤] الكسب ، وأما المتولد فإن الله تعالى منفرد بخلقه .

حقيقة الفعل

وقبل الشروع فى المسألة نذكر حقيقة الفعل .

فالفعل على ما ذكره فى الكتاب ، هو ما يحصل من قادر من الحوادث . وهذا يوهم أن الفاعل يجب أن يكون قادراً حال وقوع الفعل لا محالة وليس كذلك ، فإن الرامى ربما يرمى ويموت قبل الإصابة . فالأولى أن يقال فى حقيقة الفعل : هو ما وجد وكان الغير قادراً عليه. فلا يتوجه عليه الاعتراض الذى وجهناه على الأول .

ثم إن بين المحدَث وبين الفعل فرقاً ، وهو أن المحدث يعلم محدثاً وإن

(١) كسباً ، فى س

(٢) قتل سنة ١٢٨ هـ . وأهم آرائه القول بنفى الصفات ، وأن أفعالنا مقدورة لله .

(٣) حاول الأشاعرة بمذهب الكسب أن يثبتوا قدم العلم الإلهى وأنه يعلم بصيغة الفعل لا بصيغة الأمر فقرروا أن الله خالق الفعل وأن الإنسان يكسب عمله من هذا الخلق ، إذ يقارن قصده الانسان وعزمه قدرة الله وخلقه للفعل .

(٤) جهة ، فى س

لم يُعلم أن له محدثاً ، وليس كذلك الفعل ؛ فإنه إذا علم فعلا علم أن له فاعلا ما وإن لم يعلمه بعينه .

ولهذا عاب قاضى القضاة على الأشعرى فى نقض اللمع استدلاله على أن للعالم صانعاً بقوله : قد ثبت أن العالم صنع فلا بد له من صانع ، فقال : إن العلم بأن العالم صنع يتضمن العلم بأن له صانعاً ، فكيف يصح هذا الاستدلال ؟

فحصل من [١] هذه الجملة ، أنه إذا علم الفعل فعلا يعلم أن له فاعلا ما على الجملة ، وإنما يقع الكلام بعد ذلك فى تعيين الفاعل .

وإذا أردت أن تعلم الفاعل بعينه ، فلك فيه طريقان : أحدهما ، أن تختبر حاله ، فإن وجدت الفعل يقع بحسب قصده ودواعيه ، وينتفى بحسب كراهته وصارفه ، حكمت بأنه فعل له على الخصوص . والطريقة الثانية ، هو أن تعلم أن هذا المقدور لا يجوز أن يكون مقدوراً [٢] للقادر بالقدرة ، فيجب أن يكون مقدوراً للقادر لذاته [٣] وهو الله تعالى .

ثم إنه رحمه الله تعالى لما ذكر فى حقيقة الفاعل [٤] القادر ، سأل نفسه على ذلك فقال : كيف يصح ذلك وفى الناس من ذهب إلى أن الفعل إنما يقع بطبع المحل ، أو بقوة له غالبة ، على ما ذكر عن الأوائل من المتفلسفين ؟

والجواب عن ذلك أن الطبع غير معقول ، وقد تقدم ذلك . ثم يقال لهم : ما تريدون بالطبع ؟ فإن أردتم به الفاعل المختار ، فهو الذى نقوله ، ولكن العبارة فاسدة ، لأن العرب لا تسمى الفاعل المختار طبعاً . وإن أردتم به أمراً

(١) عن ، فى س

(٢) ناقصة من س

(٣) للذات ، فى س

(٤) الفعل ، فى س

موجباً ، فإنا قد ذكرنا أن الفعل إنما يصدر عن الجملة ، فالمؤثر فيه لا بد من[١] أن يكون راجعاً إلى الجملة .

ثم إنه رحمه الله لما ذكر حقيقة الفعل ، ورأى أن الأفعال فيها ما يستحق عليه المدح والثواب ، وفيها ما يستحق عليه الذم والعقاب . وفيها ما لا يستحق عليه واحد منهما ، تكلم فى أقسام الأفعال .

أقسام الأفعال

وجملة الكلام فى ذلك أن الفعل ينقسم[٢] إلى : ما له صفة زائدة على حدوثه وصفة جنسه ، وإلى ما ليس له صفة زائدة على ذلك . ما لا صفة له زائدة على حدوثه وصفة جنسه ،فهو كالحركة اليسيرة والكلام اليسير ، وذلك إنما يقع من الساهى ولا مدح فيه . وما له صفة زائدة على حدوثه وصفة جنسه ، فهو فعل العالم بما يفعله .

وذكر فى الكتاب ، أن العالم بما يفعله ، المميز بينه وبين غيره ، لا يخلو فعله من أحد وجهين : إما أن يكون له فعله ، أو لا يكون له فعله ، ولم يعتبر فى ذلك زاول الإلجاء ، واقتصر على اعتبار زوال الشهوة .

والأولى أن يعتبر زوال الإلجاء أيضاً .

فالقسمة الصحيحة فى ذلك أن يقال : إن فعل العالم بمايفعله المميز بينه وبين غيره إذا لم يكن ملجأ لا يخلو من أمرين : إما أن يكون له فعله ، أو لا . فإن كان له فعله فهو الحسن ، وهو ما لفاعله أن يفعله ولا يستحق عليه ذماً . وإن لم يكن له فعله[٣] ، فهو القبيح ، وحده وحقيقته قد تقدم .

القبح

الحسن

ثم إن الحسن ينقسم قسمين : فإما أن تكون له صفة زائدة على حسنه ،

(١) ناقصة من ا (٢) منقسم ، فى ا
(٣) لفاعل ، فى س

وإما أن لايكون كذلك . فالأول هو الذى يستحق عليه المدح ، والثانى هو الذى لا يستحق بفعله المدح ويسمى مباحاً ، وحدُّه : ما عرف فاعله حسنه أو دل عليه ، ولهذا لا توصف أفعال القديم تعالى بالمباح ، وإن وجد فيها ما صورته صورة المباح كالعقاب .

المباح

وأما مايستحق عليه المدح فعلى قسمين : إما أن يستحق بفعله المدح ولا يستحق الذم بأن لا يفعل ، وذلك كالنوافل وغيرها ؛ وإما أن يستحق المدح بفعله والذم بأن لا يفعل ، وذلك كالواجبات . وقد تقدم حدود هذه الألفاظ .

الواجبات

ثم إن الواجبات تنقسم : ففيها ما له بدل وهو الواجب المخير ،وفيها ما لا بدل له وهو الواجب المضيق . وقد تقدم ذلك فى صدر الكتاب .

وتنقسم قسمة أخرى : إلى مايتعدى ؛ وذلك نحو رد الوديعة وشكر النعمة[١] من العقليات ، ومن الشرعيات كالزكاة[٢] وماشا كل ذلك ؛ وإلى مالا يتعدى ، وذلك نحو النظر والمعرفة من العقليات ، ومن الشرعيات كالصلاة والصيام وغيرهما[٣] .

وتنقسم قسمة أخرى إلى : عقلى ، وشرعى . فالعقلى هو ما استفيد وجوبه بالشرع ، وذلك نحو الصلاة والصيام والحج وما جرى هذا المجرى .

وتنقسم الواجبات إلى : ما له سبب موجب ، وإلى ما ليس كذلك . وهذه القسمة تتأتى فى العقليات والشرعيات جميعاً .

فمثال الأول من العقليات فهو : كحفظ الوديعة ، فإن لها[٤] سبباً موجباً

(١) المنعم ، فى س (٢) الزكاة ، فى س
(٣) ونحوها ، فى س (٤) لها ، فى س

(١) وهو التكفل [1] به ، وقضاء الدين ، فإن الاستقراض سبب وجوبه ، وشكر المنعم فإن لوجوبه سبباً وهو النعمة .ومن الشرعيات ، كالكفارات ، فإن لها سبباً موجباً وهو اليمين أو الحنث على اختلاف فى ذلك بين الفقهاء ؛ وهذا فى كفارة اليمين ، وأما فى[2] كفارة الظهار فسببها الظهار ، وفى كفارة القتل سببها القتل .

ومثال الثانى من العقليات : الإنصاف ، فإنه لا سبب له موجب ، ومثاله من[3] الشرعيات الصلاة والصيام .

ثم ينقسم ما له سبب من الواجبات إلى : ما يكون سبب وجوبه من جهتنا ، وإلى ما يكون سبب وجوبه من جهة الغير .

فالأول ، ككفارة[4] اليمين ، فإن سببه إما الحنث أو اليمين ، وأى ذلك كان فهو من فعلنا .

والثانى ، كالدية فى قتل الخطأ ، فإن سبب وجوبه القتل ، وهو من جهة الغير . ويمكن أن يعد فى هذا القسم : النظر فى طريق معرفة الله تعالى لأن سبب وجوبه ربما يكون دعاء داعٍ[5]، وقصة قاص ، وتخويف مخوف ؛ ويمكن عده فى القسم الأول أيضاً لأن سبب وجوبه ربما يكون نظراً فى كتاب ، أو تنبيهاً من ذى قبل . وعلى الحقيقة فهذا المثال معدود فى القسم الأول ، لأن سبب وجوب النظر إنما هو الخوف من تركه ضرراً ، وذلك [6]أبداً يكون[6] من فعلنا . وإنما يختلف الحال فى سبب الخوف ؛ فمرة يكون من فعلنا ، ومرة يكون من فعل غيرنا .

---

(١) هذا للتكفل ، فى س
(٢) ناقصة من س
(٣) فى ، فى س
(٤) هو كفارة ، فى ا
(٥) داعى ، فى الأصل
(٦) يكون أبداً ، فى س

وتنقسم الواجبات : ففيها[1] ما يضاف إلى أسبابها ، وفيها ما يضاف إلى أوقاتها .

فالأول ، كالكفارات ، فإنه يقال كفارة اليمين وكفارة الظهار .

والثانى ، كالصلاة ، فإنه يقال صلاة الظهر وصلاة العصر . والفرق بين الإضافتين ، أن أحدهما إضافة إلى سبب موجب ، والآخر[2] إلى ما لا يوجب .

واعلم أن الأفعال الشرعية قد توصف بالصحة وقد توصف بالفساد ، والمراد به يختلف بحسب اختلاف مواضعه ، فإذا وصفت[3] به العقود ، نحو البيوعات[4] والأنكحة ، فيقال إنها صحيحة أو فاسدة ، فالمراد به أنه أستوفى شرائطه على ما اقتضاه الشرع فأوجب له[5] الملك حتى يجوز له التصرف ويحل[6] له الاستمتاع ، أو لم تستوف على ما اقتضاه الشرع فلم يفد الملك ولا يحل له الاستمتاع . وإذا استعمل فى الصلاة فالمراد به أنه يلزمه فيها الاعادة أو لا يلزم ذلك فيها . وإذا استعمل ذلك[7] فى الشهادة فقيل شهادة صحيحة أو فاسدة ، فالمراد به أن القاضى يلزمه الحكم بها أو لا يلزمه ذلك ، ولا يراد بذلك كونها صادقة أو كاذبة ، لأنها قد تكون صادقة ولا تكون صحيحة ، كشهادة العبد عند الفقهاء ، وشهادة الأب لابنه ، فلا يلزم الحاكم الحكم بها ، وقد تكون كاذبة ثم توصف بالصحة ، إذا لزم الحاكم أن يحكم بها . وإذا استعمل فى خبر الواحد ، فيقال إنه صحيح أو فاسد ، فالمراد به أنه نقل على وجه يلزم[8] العمل به ، أو لم ينقل على هذا الوجه فلا يلزم[9] العمل به ، ولا يفيد[10] فى ذلك[10] كونه صدقاً وكذباً ؛ لأنه

---

(١) فنها ، فى س
(٢) والأخرى ، فى س
(٣) وصف ، فى س
(٤) الباعات ، فى الأصل .
(٥) حل ، فى ا
(٦) ناقصة من س
(٧) يلزمه ، فى س
(٨) ناقصة من س
(٩) بذلك ، فى س
(١٠) يلزمه ، فى س

قد يوصف بالصحة و إن كان كذباً إذا لزم العمل به ، ويوصف بالفساد إذا لم[١] يلزم العمل به و إن كان صدقاً فى نفسه . هذا هو القسم الأول .

أقسام القبيح

وأما القسم الثانى فهو من أقسام القبيح .

وجملة القول فى ذلك ، أن أقسام القبيح تنقسم إلى : ما يكون صغيرا ، و إلى ما يكون كبيرا . وما يكون كبيرا ينقسم إلى : ما يكون كفرا ، و إلى ما [٢]لا يكون كفرا[٢] . والكلام فى حقيقة هذه الألفاظ وحدودها يعود فى باب الوعيد إن شاء الله تعالى .

ثم إن القبائح تنقسم إلى : ما يتغير حاله بالإكراه ، و إلى ما لا يتغير حاله بالإكراه .

فالأول ، هو كل ما يتعدى عنه إلى غيره ، وذلك كإظهار كلمة الكفر ، فإن ذلك قبيح ولا إكراه . ثم إذا أكره عليه يجوز[٣] له أن يقول ذلك ، لا على الاعتقاد له والتدين به ، بل على أنكم كلفتمونى إظهاره والقول به ، أو على أن النصارى يقولونه .

والثانى من هذين القسمين ، هو ما يتعدى ضرره إلى الغير ، وذلك نحو قتل الغير وما شاكل ذلك ، فإن ما هذا سبيله لا يتغير بالإكراه ، بل يلزم المكره أن يضع مع نفسه أن عقاب الله تعالى أعظم من عقاب هذا المكره ، فلو أقدمت على ما يكرهنى عليه استحققت عقوبة أشد من هذا .

وتنقسم القبائح أيضاً إلى : ما لا يمكنه الانفكاك عنه إلا بأن لا يفعله، و إلى

(١) لم يكن ، فى س (٢) يكون فسقاً ، فى س
(٣) ناقصة من س

ما يمكنه الانفكاك عنه بأن يفعله على وجه آخر مخالف له . فالأول[١] كالجهل ، فإن الانفكاك منه لا يمكن إلا بأن لا يفعله ، والثانى كالخبر الكذب ، فإنه يمكنه الانفكاك عنه بأن يوقعه على وجه الصدق ، وكالسجدة ، فإنه يمكن الانفكاك منه بأن يوقعه سجدة للرحمن ولا يوقعه سجدة للشيطان .

ثم إنه رحمه الله ، لما رأى أن من حكم القبيح استحقاق الذم والعقاب عليه وأنه لا بد من أن يكون للمكلف طريق إلى إزالة العقوبة عن نفسه ، بين الطريق إلى ذلك على ضرب من الإجمال فقال : إن الطريق إلى ذلك : إما التوبة أو كثرة الطاعات .

والتوبة ، هو أن يندم على ما فعله من القبيح لقبحه ، و يعزم على أن لا يعود إلى أمثاله فى القبح . ثم إن هذا القدر كاف إذا كان القبيح بينه و بين الله تعالى ، وأما إذا كان بينه و بين الآدميين بأن يكون أساءة إلى الغير ، فالواجب أن ينظر : فإن كان قتلا ، يلزمه أن يندم عليه و يعزم على أن لا يعود إلى أمثاله فى القبح و يسلم نفسه إلى ولى المقتول . و إن كان غصباً ، يرد المغصوب بعينه إن كان باقياً ، و إلا فقيمته إن كان من ذوات القيمة ، أو مثله إن كان من ذوات الأمثال[٢] ، ثم إذا تاب عن ذلك لا يستحق بعده الذم والعقاب .

و إنما قلنا : إن التوبة على الحد الذى ذكرناه تزيل العقاب ، لأن نظير التوبة من الشاهد إنما هو الاعتذار ، ومعلوم أن أحدنا لو أساء إلى غيره ثم اعتذر اليه اعتذاراً صحيحاً فإنه لا يستحق بعد ذلك الذم على الإساءة ، فكذلك فى مسألتنا .

(١) والأول ، فى س (٢) المثل ، فى س

وأما كثرة الطاعات،فإنها مما لا يؤثر فى إزالة العقاب المستحق على الكبيرة والأعمار هذه الأعمار على ما سيجىء فى باب الوعيد إن شاء الله تعالى ، ولكنها تؤثر فى إزالة العقوبة المستحقة على الصغيرة، لأن نظير كثرة الطاعات من الشاهد كثرة الاحسان إلى الغير ، ومعلوم أن أحدنا لو أحسن إلى غيره ضروبا من الإحسان ثم كسر له رأس قلم فإن هذه الإساءة تقع[1] مكفرة فى جنب ماله من الإحسان لديه ، وبالعكس من هذا فإنه لو قتل واحداً من أعزته فإنه يحبط جميع ماله قبله من الإحسان .

عودة إلى أن أفعال العباد محدثة منهم

وإذ قد فرغنا من بيان أقسام الفعل وما يتصل به ، نعود إلى الدلالة على أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم ، وأنهم هم المحدثون لها .

والذى يدل على ذلك ، أن نفصل بين المحسن والمسىء ، وبين حسن الوجه وقبيحه ، فنحمد المحسن على إحسانه ونذم المسىء على إساءته ، ولا تجوز هذه الطريقة فى حسن الوجه وقبيحه ، ولا فى طول القامة وقصرها ، حتى لا يحسن منا أن نقول للطويل لم طالت قامتك ، ولا للقصير لم قصرت ؟ كما يحسن أن نقول للظالم لم ظلمت؟ وللكاذب لم كذبت؟ فلولا أن أحدهما[2] متعلق بنا وموجود[2] من جهتنا بخلاف الآخر ، وإلا لما وجب هذا الفصل ، ولكان الحال فى طول القامة وقصرها كالحال فى الظلم والكذب ، وقد عرف فساده .

فإن[3] قالوا : لا يمكنكم أن تستدلوا بهذه الطريقة على أن هذه الأمثال متعلقة بكم ، فإنكم تحمدون الله تعالى على الايمان، وإن كان الايمان من فعلكم

(١) ناقصة من ا
(٢) متعلق بنا وموجود ، فى ا
(٣) ناقصة من ص

ومتعلق بكم، وكذلك فإنكم تذمون أحدنا على الإماتة والغرق والحرق وغير ذلك مع أن شيئاً من ذلك لا يتعلق به .

قلنا : أما الأول فليس على ما تظنونه ، لأنا لا نحمد الله تعالى على الإيمان نفسه ، وإنا نحمده على مقدماته من الإقدار والتمكين وإزاحة العلة بأنواع الألطاف ، وذلك موجود من قبله ومتعلق به فلا يلزم ، ولهذا قال بعض أصحابنا حين أورد بعضهم[1] هذا السؤال عليه بحضرة بعض الأكابر فقال : فإنا لا نحمد الله تعالى على ذلك وإنما الله يحمدنا عليه ، فانقطع السائل . فقال المسئول : شنعت المسألة فسهلت .

وأما ما ذكرته ثانياً فليس كذلك أيضاً ، لأنا لا نذم أحدنا على الإماتة والغرق والحرق ، وإنما ذممناه على مقدمات ذلك ؛ ألا ترى أن من وضع صبياً تحت برد ليموت[2] فإن ذمنا إياه ليس على الإماتة وإنما هو على إلقائه أو وضعه تحت البرد ، وكذلك من ألقى صبياً فى تنور ليحرقه الله تعالى ، فإنا لا نذمه على الإحراق الموجود من قبل الله تعالى ، وإنما نذمه على تقريبه من جهة[3] النار وإلقائه فيها ؟ نفسد ما ظننته ، وصح الاستدلال بهذه الطريقة .

فإن قال : ما أنكرتم أن الفصل بين الإحسان والإساءة ، وبين حسن الوجه وقبيحه ، راجع إلى أن أحدهما متعلق بنا من جهة الكسب بخلاف الآخر ، لا إلى ما قلتموه ؟ قيل له : إن مذهبكم فى الكسب لا يعقل ، ولو عقل فإنه متعلق بالله تعالى فلا يبقى للفعل جهة تضاف إلينا ، فكيف يصح ما ذكرتموه ؟ فصح أن على هذا المذهب لا يتصور استحقاق المدح والذم ، ويلزم أن يكون

(١) ناقصة من ص
(٢) الموت ، فى ص
(٣) ناقصة من ص

الظلم والكذب وغيرهما من الأفعال ، كطول القامة وقصرها فى أنه لا يصح استحقاق المدح والذم عليها البتة ، وذلك يوجب قبح بعثة الأنبياء وبطلان الشرائع أصلا .

وكما يلزم القوم على هذا المذهب أن لا يفرق بين المحسن والمسىء ، وأن يرتفع المدح والذم والثواب والعقاب ، ويلزمهم قبح بعثة الأنبياء ، ويلزمهم أيضاً أن يكون هو فاعل القبائح ، لأنه إذا كان خالقاً لأفعال العباد وفيها القبائح لزم ما ذكرناه ، وذلك يوجب أن لا تقع لهم ثقة البتة[١] بكتاب الله تعالى[٢] ، وأن يجوزوا أن يبعث إليهم رسولا كاذباً ويظهر المعجز عليه ، ليضلهم عن سواء السبيل ، ويدعوهم إلى الكفر ، ويصرفهم عن الإسلام ؛ لأنه إذا جاز أن يفعل بعض القبائح جاز أن يفعل سائرها ، إذ لافرق بين بعضها وبين البعض فى القبح .

ومتى قيل[٣] : إن ذلك قبيح ، والله تعالى غير موصوف بالقدرة على التفرد بالقبيح ، قلنا : قد أجبنا عن هذا ، وبيّنا أن الله تعالى موصوف بالقدرة على مالو فعله لكان قبيحاً ؛ وذلك أنه لو لم يقدر على التفرد بذلك تقديراً ، فإنه يقدر على أن يجعله كسباً لبعض العباد ، فيلزم ما ذكرناه .

وكما أن هذا لازم لهم ، فكذلك يلزمهم أن لا يثبت لرسل الله تعالى حجة على الكفرة ، لأن للكافر أن يقول إن كنت رسولا فلا أقل من أن تكون رسالتك موافقة لمراد الرسل ، فكيف تدعونا إلى الإسلام ، ومن أرسلك إلينا أراد منا الكفر وخلقه فينا ، وجعلنا بحيث لا يمكننا الانفكاك عنه ؟

---

(١) ناقصة من س
(٢) ناقصة من أ
(٣) قال ، فى س

ويلزم[١] انقطاع الرسل من وجه آخر ، وهو أن يقال لهم : إلى ماذا تدعونا إليه ؟ فإن كنتم[٢] تدعونا إلى ماخلقه الله تعالى فينا ، فإن ذلك مما لا فائدة فيه ، وإن كنتم[٣] تدعونا إلى ما لم يخلقه الله تعالى فينا ، فذلك مما لا نطيقه ولا نتمكن منه .

ويلزمهم التسوية بين الرسول وبين إبليس ، لأن الرسول يدعوهم إلى خلاف ما أراده الله تعالى منهم[٤] ، كما أن إبليس يدعوهم إلى ذلك . بل يلزمهم أن يكون حال الرسول أسوأ من حال إبليس ، لأن إبليس إنما يدعوهم إلى خلافه ، وكل مذهب يقتضى ذلك ويؤدى إليه فكافيك به فساداً .

ويلزمهم أيضاً قبح الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، لأن الأمر لا يخلو: إما أن يكون أمراً بالواقع ، وذلك قبيح ويجرى فى القبح مجرى أمر المرمى من شاهق بالنزول . ×

وإن كان أمراً بما لا يقع ، فإن المأمور غير قادر عليه عندهم لقولهم بالقدرة الموجبة ، فيكون الأمر به أمراً بما لا يطاق ، وتكليف ما لا يطاق قبيح .

وهكذا الكلام فى النهى عن المنكر ، لأنه إن[٥] كان نهياً عن الواقع ، فإن ذلك قبيح[٦] ولا[٦] فائدة فيه ، وإن كان نهياً عما لم يقع ، فإن ذلك نهى عما لم يقدر عليه وذلك قبيح أيضاً ، ويجرى فى القبيح مجرى نهى الزمن من العدو[٧] × .

---

(١) ويلزمهم ، فى س (٢) و (٣) كنت فى الأصل
(٤) بهم ، فى س (٥) إذا ، فى س (٦) لا ، فى س
(٧) ما بين إشارتى الضرب × . . . . × فيه تقديم وتأخير فى س

فإن قيل : الاستدلال بحسن المدح والذم والأمر والنهى على أنا محدثون لتصرفاتنا استدلال بفرع الشىء على أصله ، لأنا ما لم نعلم أن أحدنا محدث لتصرفه لم نعلم حسن مدحه وذمه وأمره ونهيه .

قيل له : إنا نعلم حسن الأمر والنهى والمدح والذم على الجملة ضرورة ، وإن لم نعلم كونه محدثاً على التفصيل ، فلايكون الاستدلال بذلك عليه استدلالاً بفرع الشىء على أصله ؛ كما أنا لما أمكننا أن نعلم كون الذات قادراً[1] عالماً[1] وإن لم نعلم كونه حياً ، أمكننا الاستدلال بذلك على كونه حياً ، ولا نكون مستدلين بفرع الشىء على أصله ، وإن لم يكن الذات عالماً وقادراً ما لم يكن حياً ، كذلك فى مسألتنا .

ويلزم[2] أيضاً قبح مجاهدة أهل الروم وغيرهم من الكفار ، لأن للكفرة أن يقولوا [3]لماذا[3] تجاهدونا ؟ فإن كان جهادكم إيانا على ما لا يريده الله تعالى منا ولا يحبه فالجهاد لكم أولى وأوجب ، وإن كان الجهاد لنا على ما خلق فينا وجعلنا بحيث لا يمكننا مفارقته والانفكاك عنه فذلك جهاد لا معنى له ، ولو وجب هذا الجهاد والحال [4]ما ذكرناه[4] لكان إنما يجب لله .

طريقة أخرى فى أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم

طريقة أخرى فى أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم وأنهم المحدثون لها .

وتحريرها هو أن هذه التصرفات يجب وقوعها بحسب [5]قصودنا ودواعينا[5] ويجب انتفاؤها بحسب كراهتنا وصارفنا مع سلامة الأحوال إما محققاً وإما مقدراً ، فلولا أنها محتاجة إلينا ومتعلقة بنا وإلا لما وجب ذلك فيها ، لأن هذه[6] الطريقة تثبت احتياج الشىء إلى غيره ، كما يعلم احتياج

---

(١) عالماً قادراً ، فى س
(٢) ويلزمهم ، فى س
(٣) على ماذا ، فى س
(٤) هذه ، فى س
(٥) قصدنا ودواعينا ، فى س
(٦) بهذه ، فى س

المتحرك إلى الحركة ، والساكن إلى السكون ؛ وهى هذه الدلالة المعتمدة ، وما تقدم كان على طريق الإلزام .

وقولنا فى هذه التصرفات أنه يجب وجودها بحسب قصدنا ودواعينا[1] ، ويجب انتفاؤها عند كراهتنا وصارفنا ، فالمراد به طريقة الاستمرار ؛ لا ما نقوله فى كون الجسم متحركا وأنه يجب عند وجود الحركة . وقولنا مع سلامة الأحوال ، فالمراد به خلوص الدواعى وزوال الموانع . وقولنا إما محققاً ، فالمراد به فعل العالم لما يفعله ، فإنه [2]يجب وجوده بحسب قصده وداعيه تحقيقاً[2] . وقولنا وإما[3] مقدراً ، فالمراد به فعل الساهى[4] ، فإن فعله وإن لم يقع بحسب قصده محققاً ، فهو واقع بحسبه مقدراً ، فإنا لو قدرنا أن يكون له داع لكان لا يقع فعله إلا موقوفاً عليه وبحسبه .

إذا ثبت هذا ، فالذى يدل على أن هذه التصرفات يجب وقوعها بحسب قصدنا وداعينا هو ، أن أحدنا إذا دعاه الداعى إلى القيام ، حصل منه القيام على طريقة واحدة ووتيرة مستمرة ، بحيث لا يختلف الحال فيه . وكذلك فلو دعاه الداعى إلى الأكل بأن يكون جائعاً وبين يديه ما يشتهيه ، فإنه يقع منه الأكل على كل وجه ، ولا يختلف الحال فى ذلك . وهذه أمارة كونه موقوفاً على دواعينا ويقع بحسبها . وكما [5]أنها تقع[5] بحسب دواعينا وتقف[6] عليها ، فقد تقف[7] على قصودنا أيضاً ، وعلى آلاتنا ، وعلى الأسباب الموجودة من قبلنا ، ألا ترى أن قوله : محمد رسول الله ، لا تنصرف إلى محمد بن عبد الله

---

(١) أو ، فى س
(٢) يقع بحسب القصد وداعيه محققاً ، فى س
(٣) ناقصة من س
(٤) الساهى والنائم ، فى س
(٥) أنه يقع ، فى س
(٦) ويقف ، فى س
(٧) يقف ، فى س

دون غيره من المحمدين ولا يكون خبراً عنه إلا بقصده ، وكذلك الكتابة[١] لا تحصل منه إلا إذا علمها ، ولا يكفى ذلك حتى يكون مستكملا للآلات التى تحتاج الكتابة إليها نحو القلم وغيره ، وأيضاً فإن الألم يقع بحسب الضرب الموجود من جهته ، يقل بقلته ويكثر بكثرته ، فصح حاجة هذه التصرفات إلينا وتعلقها بنا على الحد الذى ادعيناه .

فإن قال[٢] : لا يمكن الاستدلال بهذه الطريقة على أن هذه التصرفات واقعة من جهتنا ، لأن فعل الملجأ يقع بحسب قصد الملجىء وداعيه ؛ ثم لا يدل عندكم على أنه فعله . وكذلك فسير الدابة فى الجهة التى تسير فيها تابع لقصد الراكب وموقوف عليه . كذلك فنعيم أهل الجنة تابع لاختيارهم وموقوف على قصودهم . وأيضاً فإن اللون الحادث عند الضرب موقوف على الضرب ، يقل بقلته ويكثر بكثرته . وهكذا ؛ فبياض[٣] القبيطى[٤] يقع بحسب الضرب من جهتنا . وسواد الحبر يقف على أحوال خايط الزاج بالعفص ، وأيضاً فإن الحرارة الحادثة عند حك إحدى الراحتين بالأخرى موقوف على الحك ، يقل بقلته ويكثر بكثرته ، ثم لم يدل شىء من ذلك على أنه واقع من جهتنا ومتعلق بنا ، كذلك فى مسألتنا .

قيل له : أما فعل الملجأ ، فإنه يقع بحسب قصده وداعيه ، غير أن داعيه مطابق لداعى الملجىء فلا يصح ما ذكرتموه ، وكذا الكلام فى الدابة ، ولهذا فلو قصد الراكب أن يسيرها[٥] فى وجه الأسد لما سارت ، فصح أن سيرها[٦]

---

(١) الكتابة الحسنة ، فى ص (٢) قيل ، فى ص
(٣) بياض ، فى أ (٤) القبيطى نوع من الحلوى . انظر لسان العرب وتاج العروس .
(٥) تسير ، فى ص (٦) سيره ، فى ص

تابع لقصدها[١] وداعيها[٢] ، دون قصد الراكب وداعيه . وأما نعيم أهل الجنة فمتعلق بالله تعالى وموقوف على قصده وداعيه دون قصودهم ودواعيهم ، ولولا ذلك وإلا كان يجب إذا دعى بعضهم الداعى إلى أن يبلغ ثوابه ثواب بعض الأنبياء أن يحصل ذلك ، ومعلوم خلافه . وأما ما ذكرته فى اللون فمحال ، لأن ذلك اللون ليس بحادث ، وإنما هو لون الدم الذى كان فيه فانزعج بالضرب ، لولا ذلك وإلا كان يجب أن يحصل هذا اللون فى الجماد عند الضرب ، لأن السبب حاصل والمحل محتمل ، ولا منع معلوم خلافه .

فإن قيل : أليس لا يجب فى الضرب أن يولد الألم فى الجماد وإن كان مولداً له فى الحى ، فهلا جاز مثله فى اللون ؟ قلنا : إنما لم يصح ذلك فى الألم ، لأن الضرب إنما بشرط انتفاء الصحة ، وهذا إنما يتأتى فى بدن الحى دون الجماد ، وليس كذلك فى اللون ، فظهر الفرق بينهما .

وهكذا الكلام فى بياض القبيطى ، فإن ذلك اللون ليس بحادث بل هو لون كان فيه فظهر[٣] بالضرب ، ولهذا يستعان فى ذلك ببياض البيض ، لولا ذلك وإلا يجب إذا صب الماء فى الطنجير وضرب[٤] أن يبيض[٤] لأن السبب حاصل ، والمحل محتمل ولا منع ، والمعلوم[٥] خلافه .

وكذا ما قالوه فى خلط الزاج بالعفص ، لأن ما ظهر[٦] من السواد كان كامناً فيهما فظهر بالخلط ، لولا ذلك وإلا كان تشيع[٧] هذه القضية فى كل ما يعين بخلط أحدهما بالآخر .

---

(١) لقصده ، فى ص (٢) وداعيه ، فى ص
(٣) وظهر ، فى ص (٤) أبيض ، فى ص
(٥) ومعلوم ، فى ص (٦) يظهر ، فى ص
(٧) تشيع ، فى ص

وكذا الجواب عما ذكروه فى الحرارة وحصولها عند حك إحدى الراحتين بالأخرى ، فإنها حرارة كانت فيه فظهرت عند الحك ؛ لولا ذلك وإلا كان يجب متى حككنا الجليد بعضه ببعض أن يحدث[1] هناك حرارة ، لحصول السبب وزوال الموانع .

فصح بهذه الجملة أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم ، وأنهم هم[2] المحدثون لها على ما ذكرناه ، فعلى هذا يجرى الكلام فى هذا .

فإن قيل : ما أنكرتم أن هذه التصرفات يخلقها الله تعالى فيكم مطابقاً لقصودكم ودواعيكم بمجرى العادة ، لا أنها متعلقة بكم تعلق الفعل بفاعله . قيل له : إن كل اعتراض لايثبت إلا بعد ثبات ما اعترض به عليه فهو فاسد ، لأنه إن صح ذلك المذهب المعترض عليه فالاعتراض عليه فاسد ، وإن لم يصح فالاعتراض لا يثبت أصلا ، وهذا الاعتراض من ذلك القبيل ، لأنا مالم نعلم المحدث فى الشاهد ، لا يمكننا أن نعلم المحدث فى الغائب ، فإن الطريق إلى إثبات المحدث فى الغائب ، هو أن هذه التصرفات محتاجة إلينا ومتعلقة بنا فى الاحتياج إلى محدث وفاعل ، وإنما احتاجت إلينا لحدوثها ، فكل ما شاركها فى الحدوث وجب[3] أن يشاركها فى الاحتياج إلى محدث وفاعل .

فإن قيل: جوزوا قبل النظر فى الدلالة على إثبات الصانع : أن يكون فى الغائب محدث يحدث هذه التصرفات فيكم عند قصودكم ودواعيكم لمجرى العادة . قيل له : إن ذلك تجويز[4] لما لا يعقل ، إذ المعقول من المحدث هو من يقع الفعل منه بحسب قصده ودواعيه[5] وينتفى بحسب كراهته وصارفه ؛ وعندهم أن

(١) يحصل ، فى س
(٢) ناقصة من ا
(٣) يجب ، فى س
(٤) ١٠ ، فى س
(٥) دواعيه ، فى ا

هذا المعنى يثبت فى أحدنا ولا يكون محدثا ، وإذا كان ذلك[1] كذلك فقد أخرجوه عن كونه معقولا فكيف يجوزوه[2] فى الغائب . وعلى أنا إذا علمنا بالدليل أن أحدنا محدث لتصرفاته نقول : من قال : جوزوا أن يكون فى الغائب محدث أحدثها فيكم لا إنكم أنتم المحدثون لها ، يجرى مجرى أن يقال : جوزوا خلاف ما علمتموه ، وذلك خلف من القول .

وبعد ، فلو كان حدوث هذه التصرفات عند قصودنا ودواعينا بمجرى العادة لوجب صحة أن يختلف الحال فيه ، كما فى الحر والبرد ، فإنه لما كان طريقة العادة اختلف بحسب البلدان ، وهكذا سائر ما طريقة العادة[3] ، نحو الاحراق وما يجرى مجراه . وعلى هذا يقال[4] فى الحيونات[4] إن فى الحيوانات[5] حيوانا[6] يقال له السمندل ، يدخل النار ويتمرغ فيها فلا تؤذيه ولا يحترق بها ، وحتى أنه يتخذ من وبره منديل غمر ، فكلما توسخ يلقى فى النار فيعود أنظف ما يكون ويمكن[7] . وهكذا فإنه يقال أن بكرمان خشبة لا تحترقها النار ، كذلك فى مسألتنا ، لو كان حدوث هذه التصرفات عند قصودنا بمجرى العادة لجاز أن يختلف الحال[8] فيها حتى يصدق قول من قال : إنه شاهد فى بعض البلاد الغائبة عنا من كان يقع منه فعله عند صارفه ، وينتفى عند داعيه ، ويمكنه نقل الثقيل من الأجسام وهو ضعيف ، ولا يمكنة نقل الخفيف منها إذا عاد إلى قوته ، ويتأتى منه الكتابة البديعة ولما تعلمها ولا علمها ، فلما تعلمها لم يتأت منه ذلك ، ومن صدق هذا المخبر فهو متجاهل أو غير عاقل .

(١) ناقصة من س
(٢) نجوزه ، فى س
(٣) العادات ، فى س
(٤) ناقصة من س
(٥) الحيوان ، فى س
(٦) حيوان ، فى س
(٧) ناقصة من س
(٨) العادة ، فى س

فإن قيل : قولكم إن أحدنا محدث لتصرفه لأن تصرفه يقع بحسب قصده وداعيه باطل بالساهى ، فإنه محدث وإن لم تقع تصرفاته بحسب قصده ودواعيه .

وجوابنا ، أن هذا الذى أوردتموه عكس الدلالة ، والأدلة لا يعتبر فيها العكس ، وإنما يعتبر فيها الطرد والمناقضة ، وذلك هو أن يرينا شيئاً وقع بحسب قصودنا ودواعينا ثم لم يتعلق بنا تعلق العقل بفاعله ، فإما أن يرينا محدثاً لم يقع فعله بحسب داعيه ، فإن هــذا عكس ما دللنا به فى المسألة ، وذلك لا يقدح فى كلامنا ، لأنه لا يمتنع فى حكمين مثلين أن يكونا معلومين مختلفين. وعلى هذا نعرف حدوث الأجسام بدلالة ، وهو استحالة انفكاكها عن[(١)] الحوادث ، وحدوث الأعراض بدلالة أخرى وهو جواز العدم عليها . ونحن وإن لم يمكننا أن نعلم بهذه الطريقة أن الساهى محدث، فإن ذلك يمكن بطريق أخرى. على[(٢)] أن فى هذه الدلالة ماهو احتراز عن الساهى، لأنا قلنا هذه التصرفات تقع بحسب قصودنا ودواعينا[(٣)] وتنتفى بحسب كراهتنا وصارفنا مع سلامة الأحوال إما محققاً وإما مقدراً ، ومعلوم أن تصرفات[(٤)] الساهى وإن لم تقع بحسب قصده محققاً ، فقد تقع بحسب قصده مقدراً ، لأنا لو قدرنا أن للساهى قصداً ، لكان لابد فى تصرفه من أن يكون واقعاً بحسب قصده . ثم الذى يدل على أنه محدث كالعالم، هو ما قد ثبت أن فعله يقع بحسب قدرة يقل بقلتها[(٥)] ويكثر بكثرتها ، وعلى هذا لو كان فى منتهى رجله كوز يمكنه أن يحركه ، ولو كان بدل الكوز حجر عظيم لم[(٦)] يمكنه نقله ولا تحريكه .

---

(١) من ، فى ا
(٢) وعلى ، فى ا
(٣) قصدنا ودواعينا ، فى س
(٤) تصرف ، فى س
(٥) بقليلها ، فى س
(٦) لا ، فى ا

وأيضاً فمعلوم أن النائم وهو بالرى مثلا يعتقد أنه ببغداد ، وهذا الاعتقاد جهل قبيح فلا يخلو ؛ إما أن يكون من قبل الله تعالى ، أو من[(١)] قبل غيره[(١)]. لا يجوز أن يكون من جهة الله تعالى لأنه قبيح ، والله تعالى لا يقبل القبيح ، ولا يجوز أن يكون من جهة غيره ، لأن الغير إنما يعدى الفعل عن محل القدرة بالاعتماد ، والاعتماد لا حظ له فى توليد الاعتقاد ، فليس إلا أن يكون من جهته على ما قلناه .

فإن قيل : قد بينتم أن هذه التصرفات متعلقة بنا ومحتاجة إلينا ، فبينوا أن جهة الحاجة إنما هو الحدوث ليتم لكم ما ذكرتموه ، قلنا : الذى يدل عليه أن الذى يقف كونه على أحوالنا نفياً وإثباتاً إنما هو الحدوث ، فيجب أن تكون جهة الحاجة إنما هو الحدوث على ماذكرناه .

وبعد ، فإن حاجتها إلينا لا تخلو ؛ إما أن تكون لاستمرار القدم[(٢)] ، أو لاستمرار الوجود[(٣)] ، أو لتجدد الوجود[(٤)] . لا يجوز أن تكون محتاجة إلينا لاستمرار العدم ، لأنها كانت مستمرة العدم[(٥)] وإن[(٥)] لم تكن؛ ولا يجوز أن تكون محتاجة إلينا لاستمرار الوجود ، لأنا نخرج عن كوننا[(٦)] قادرين وهى مستمرة الوجود ؛ فلم يبق إلا أن تكون محتاجة إليــنا لتجدد الوجود على ما نقوله .

فإن قيل : لم لا يجوز أن تكون محتاجة إلينا ومتعلقة بنا من جهة الكسب؟ قلنا : إن الكسب غير معقول ، وما لا يعقل لا يجوز أن يجعل جهة الحاجة[(٧)].

---

(١) جهة ، فى س
(٢) وجودها ، فى س
(٣) ع:مها ، فى س
(٤) وجودها ، فى س
(٥) و ، فى س
(٦) أن تكون ، فى س
(٧) للحاجة ، فى س

وبعد ، فإن الذى دلكم على أن هـــذه التصرفات متعلقة بنا من جهة الكسب ، ليس إلا وجوب وقوعها بحسب قصدنا ودواعينا ، ووجوب انتفائها بحسب كراهتنـــا وصارفنا ، وهذا ثابت فى الحدوث فهلا جعلتموها محتاجة إلينا من هذا الوجه ؟

فإن قيل(١) : ما أنكرتم أنها متعلقة بنا من جهة الحلول ؟ قلنا : لو كان كذلك لـكان يجب أن لا نفرق بين اللون وبين هذه التصرفات ، لأن الحلول ثابت فيه ، والمعلوم خلافه . فصح أن الحاجة(٢) إلينا إنما هو للحدوث ، على ما ذكرناه .

أحد ما يدل على عدم خلق الله لأفعال العباد أن العاقل لا يشوه نفسه ولا يريد من غيره ذلك

وأحد مايدل على أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم ، هو ما قد ثبت من أن العاقل فى الشاهد لا يشوه نفسه ، كأنه يعلق العظام فى رقبته ، ويركب القصب ويعدو فى الأسواق . فكما لايفعل ذلك ولا يتولاه ، فلا يتولى(٣) غيره أيضاً ولا يريده منه . وإنما لايفعل ذلك ولا يختاره لعلمه بقبحه ولغناه عنه . وإذا وجب ذلك فى الواحد منا ، فلأن يجب فى حق القديم تعالى وهو أحكم الحاكمين أولى وأحرى . وعلى مذهبهم أنه تعالى شوه نفسه وسوء الثناء عليه ، وأراد منهم كل ذلك ، تعالى عما يقولون .

فإن قيل: إن هذه الأشياء تقبح منا فأما من الله تعالى فلا ، وصار الحال فيه كالحال فى الشرعيات ، فكما أن فيها ما يقبح من بعضنا ويحسن من البعض كالصلاة فإنها تقبح من الحائض وتحسن من الطاهر ، كذلك فى مسألتنا .

(١) قال ، فى ص (٢) احتياجه ، فى ص
(٣) يتول ، فى أ

قلنا : إنما وجب ذلك فى الشرعيات ، لأن الوجه فى حسنها وقبحها كونها مصالح ومفاسد ، والصلاح والفساد تختلف بحسب اختلاف الأشخاص والأوقات ، وليس كذلك فى العقليات ، لأن الوجه فى حسنها وقبحها وجوه تختصها ، فتى وجد ذلك الوجه وجب قبحه أو حسنه ، سواء كان(١) من الله تعالى أو من الواحد منا .

أحد ما يدل على أن الله لا يخلق أفعال العباد أن فيها ظلماً وجوراً وهذا لا يصح على الله

وأحد ما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون خالقاً لأفعال العباد ، هو أن فى أفعال العباد ما هو ظلم وجور ، فلو كان الله تعالى خالقاً لها لوجب أن يكون ظالماً جائراً ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

ونحن قبل أن نحقق هذا الكلام عن الخصم نبين حقيقة الظلم .

اعلم ، أن الظلم كل ضرر لانفع فيه ولادفع ضرر ، ولا استحقاق ، ولا الظن للوجهين المتقدمين . ولا يكون فى الحكم كأنه من جهة المضرور به ، ولا يكون فى الحكم كأنه من جهة غير فاعل الضرر .

ولا بد من اعتبار هذه الشرائط : من أن لا يكون فيه نفع ولا دفع ضرر ، لامعلوماً ولامظنوناً ولا استحقاقاً(٢) ، لأن أحدنا لو كلف الأجير العمل بالأجرة لا يكون ظالماً لما كان فى مقابلته من النفع ما يوازيه ، وكذلك فإن من شرط إذن الصبى دفعاً للضرر عنه لا يكون ظالماً لتضمنه دفع الضرر عنه ، وكذلك فإن ذم المسىء والمرتكب للقبيح لا يكون ظلما لأنه مستحق .

وقولنا : ولا الظن لأحد الوجهين المتقدمين ، فمن أجل أنه لا فرق بين أن

(١) وقع ، فى ص (٢) ناقصة من أ
(٣) استحقاق ، فى الأصل

يكون النفع ودفع الضرر معلوماً[1] وبين أن يكون مظنوناً[1] ، ألا ترى أنه يحسن من أحدنا أن يكلف ولده الاختلاف إلى المكتب وإن شق ذلك عليه ولا يكون ذلك[2] منه ظلما ، لما كان فى مقابلته نفع مظنون أو دفع ضرر مظنون ، فصح أنه لا بد من اعتبار أن يكون الفعل ضرراً لا نفع فيه ، ولادفع ضرر ، ولا استحقاق ، ولا الظن لأحد الوجهين المتقدمين حتى يكون ظلماً .

وكما لا بد من اعتبار ذلك ، فلا بد من أن لا يكون فى الحكم كأنه من جهة المضرور به ، لأنه لو كان كذلك لم يكن ظلماً . ألا ترى أن من حاول مال غيره أو دمه فأتى عليه ، فقتله[3] دفعاً ، لم يكن ظالماً له ، لما كان ذلك الضرر كأنه حل به من قبله .

وكما لا بد من اعتبار هذا الشرط ، فلا بد من أن لا[4] يكون فى الحكم كأنه من جهة غير فاعل الضرر ، لأنه لو كان بهذه الصفة لم يكن ظلما ألا ترى أنه تعالى لو أحرق صبياً ألقى به فى النار ، أو أماته وقدوضع تحت البرد لايكون ظالماً[5] له ، لما كان هذا الاحراق وهذه الإماتة فى هذا الحكم كأنه من جهة غير الله تعالى .

ولو قلت[6]: إن الشرط الثانى ، وهو أن لايكون فى الحكم كأنه من جهة المضرور به داخل فيما تقدم ، لأن المدفوع مستحق لأن يدفع بما أمكن . وهكذا فلو جعله داخلا تحت الشرط الأخير لصح أيضاً ، لأن الإتيان عليه وقتله فى الحكم كأنه من جهة غير فاعل الضرر . فهذا هو الكلام فى حد وحقيقة الظلم .

---

(١) مظنوناً وبين أن يكون معلوماً . فى س (٢) ناقصة من ا
(٣) ناقصة من س (٤) ناقصة من ص
(٥) ظلماً ، فى س (٦) قلنا ، فى س

والذى يدل على ما ذكرنا ، هو أنهم متى عرفوا الضرر على الوجوه التى بيناها سموه ظلماً ، ومتى لم يعرفوه على هذا الوجه لم يسموه ظلماً .

وعلى هذا فإنهم لما اعتقدوا حصول هذا الضرر على هذا الوجه من الحيّة بدخولها جحر الفأرة وإخراجها[1] منه ، قالوا : أظلم من حية .

هذا هو حقيقة الظلم ، وإذا استعمل فى غير ذلك فهو على سبيل[2] المجاز ، وعلى هذا يقال للسحاب إذا مطرت فى غير حينها أنها ظلمت ، تشبيهاً بالظلم على الحقيقة . إلا أنه ليس يجب إذا استعمل لفظ من الألفاظ فى بعض المواضع مجازاً أن يستعمل[3] فى سائر المواضع فيقال : ظلمت الريح أو النار ، كما قالوا ذلك فى السحاب ، لأن من حق المجاز أن يُقر حيث ورد .

حدود الظلم غير صحيحة

وقد يذكر له حدود[4] ولا يصح شىء منها .

الظلم ما ليس لفاعله أن يفعله

من جملتها ، قولهم : إن الظلم هو ماليس لفاعله أن يفعله ، وهذا لايصح ، لأن العلم بالحد ينبغى أن يكون علماً بالمحدود ، لا أن يكون تابعاً له ، وفى هذا الموضع مالم يعلم ظلما ، لايعلم أنه ليس لفاعله فعله .

وبهذه الطريقة عبنا على أبى على تحديده الواجب بما به ترك قبيح ، فقلنا : إنا مالم نعلم وجوبه لا يمكننا أن نعلم قبح تركه ، فكيف حددت الواجب به ، وفيما ذكرت ترتب[5] العلم بالحد على العلم بالمحدود ، وذلك مما لايصح .

وبعد ، فإن القبائح كلها اشتركت فى أنه[6] ليس لفاعلها فعلها ، ثم ليس يجب أن يكون الكل ظلما ، فإن الكذب والعبث وغيرهما مما لايسمى بذلك .

---

(١) خروجها ، فى س (٢) طريق ، فى س
(٣) يستعمل ذلك ، فى س (٤) فلا ، فى س
(٥) يترتب . فى س (٦) أن ، فى س

الظلم هو وضع الشيء في غير موضعه

وقيل فى حده : هو وضع الشىء فى غير موضعه وهذا أبعد من الأول ؛ لأنه لو كان كذلك لوجب إذا وضع أحدنا منديله على ركبته(١) أو عظم أجنبياً على الحد الذى يعظم والده أن يكون ظالماً ، لأنه وضع الشىء فى غير موضعه . إذا جعل البذرة(٢) فى المحبرة أن يكون ظالماً ، لأنه وضع الشىء فى غير موضعه، وقد عرف خلافه . فيجب أن تكون حقيقة الظلم ما ذكرناه ؛ إما لأنه موضوع له أصلا ، أو لأن بكثرة الاستعمال فيه صار حقيقة ، كالغائط فى قضاء الحاجة .

عودة إلى تحقيق الأدلة على القوم

ثم إنه رحمه الله عاد إلى تحقيق هذا الإلزام(٣) على القوم .

والاصل فيه ، أن هذا الإلزام إلزام العبارة دون المعنى ، لأن المعنى مما قد ذهب إليه القوم ، وإنما امتنعوا من إجراء هذه العبارة على الله تعالى ، لما رأوا أن الأمة بأسرهم اتفقوا على أن(٤) من أطلق هذه اللفظة على الله تعالى فقد كفر ، وهؤلاء القوم إذا اعتقدوا فى الله(٥) تعالى أنه فاعل للظلم ولما هو أخش منه فقد كفروا ، سواء أجروا هذه اللفظة على الله تعالى أو لم يجروا .

يبين ما ذكرناه ويوضحه ، أن إطلاق هذه العبارة إنما صار كفراً لتضمنه إضافة الظلم إلى الله تعالى لا لمجرد العبارة ؛ وعلى هذا فإنه لو كان الظالم فى بعض اللغات اسماً للعادل ، فوصف المتكلم بتلك اللغة إلهه بالظلم . فقال : يا ظالم ياظالم ، يريد به يا عادل يا حكيم ، فإنه لا يكفر .

وربما وجه هذا الإلزام على وجه آخر فقال : لو كان الله تعالى فاعلا للظلم

---

(١) ركبتيه ، فى ص
(٢) البذرة ، فى س
(٣) هذه الدلالة ، فى أ
(٤) ناقصة من س
(٥) القديم ، فى س

لوجب أن يقال : إن الظلم منه ومن عنده ، وهذا لا يرتكبه القوم .

وربما ألزمهم وجهاً آخر فقال : لو كان الله تعالى فاعلا للظلم لوجب أن ترجع إليه أحكام الظلم من الذم والاستخفاف وما يتعلق بذلك ، تعالى الله عن ذلك . وهذا جيد ، إلا أنه لا يختص الظلم بل يضم جميع القبائح من الكذب والعبث وغيرهما ، فصح أن هذا الإلزام يعود إلى العبارة على ما ذكرناه .

إذا ثبت هذا ، وأردت أن تلزمهم إطلاق هذه العبارة على الله تعالى ، فلك فيه طريقان اثنان :

أحدهما ، أن تقول: قد ثبت أن قولنا فاعل للظلم وقولنا ظالم واحد ، بدليل أنه لافرق بين أن يقول القائل فلان فاعل للظلم ، وبين أن يقول إنه(١) ظالم . حتى لوقال فلان ظالم وليس بفاعل للظلم وليس بظالم ، لتناقض الكلام ، وهذه إمارة اتفاق اللفظين فى المعنى ، فإن بهذه الطريقة يعرف أن معنى والجلوس والقعود(٢) واحد ، وكذلك(٣) الكلام فى كل لفظين متفقين فى المعنى .

فإن قيل : كيف يصح قولكم إنهما متفقان فى المعنى ، ومعلوم أن قولنا ظالم اشتق من ظلم ، وقولنا فاعل للظلم اشتق من من فعل الظلم ؟ قلنا : إنا ما ادعينا اتفاقهما فى الاشتقاق وإنما قلنا : إنهما متفقان فى المعنى ، ولا يمتنع فى اللفظين اتفاقهما فى المعنى واختلافهما فى الاشتقاق ، ولهذا فان القعود والجلوس معناها واحد ، ثم القعود مشتق من قعد ، والجلوس مشتق من جلس .

---

(١) فلان ، فى ص
(٢) القعود والجلوس ، فى ص
(٣) وهكذا ، فى ص

والوجه الثانى فى ذلك هو أن نقول : إن أهل اللغة لـما اعتقدوا فى الواحد منا أنه أضر بالغير الضرر الذى ذكرناه ، سموه ظالماً ، ومتى لم يعتقدوا ذلك فيه لم يسموه به . كما أنهم لما اعتقدوا تعلق الضرب والشتم بالواحد منا تعلق الفعل بفاعله سموه "ضارباً وشاتماً"[1] ؛ فكما أن الضرب والشتم اسم لمن فعل الضرب والشتم ، فكذلك الظالم يجب أن يكون اسماً لمن فعل الظلم .

فإن قيل : إنهم أخطئوا فى الاعتقاد. قلنا : هب أنهم أخطئوا فى الاعتقاد، أليسوا قد أصابوا فى هذه التسمية ؟ وهذا القدر كاف . وصار ذلك كتسمية الأصنام آلهة لاعتقادهم أنها تستحق العبادة ، فكما أن خطأهم فى الاعتقاد لم يمنع من إصابتهم فى التسمية ، كذلك ههنا .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون الظالم اسماً لمن حله الظلم؟ قلنا: لو كان كذلك لوجب لو تفرد الله تعالى بالظلم أن لا يكون ظالما ، وعندكم أنه تعالى[2] لو تفرد بالظلم لـكان ظالماً .

وبعد ، فإن الظالم لو كان اسماً لمن حله الظلم لوجب أن ترجع أحكامه إلى محله ، فيذم اللسان إذا شتم ، والرجل إذا ركلت ، واليد إذا لطمت ، ومعلوم خلافه. وصار هذا كما تقوله الـكـُلاّبية إذ جعلوا التكلم اسماً لمن حله الكلام ، وكان يجب أن يكون اللسان هو القاذف ، لأنه هو[3] الذى حله القذف ، وأن يكون هو الرسول أيضاً ، لأنه الرسالة والبلاغة إنما تحصلا له به ، ويحلانه وهذا يوجب أن يجلد[4] ويستخف[5] به للقذف ، ويعظم ويبجل للرسالة ؛ وهذا محال .

---

(١) شاتماً وضارباً ، فى س
(٢) ناقصة من س
(٣) ناقصة من ا
(٤) تجلده ، فى ا
(٥) تستخف ، فى ا

وبعد ، فإن حقيقة الظلم : كل ضرر لا نفع فيه ولا دفع ضرر ، ولا استحقاق ، ولا الظن لأحد الوجهين المتقدمين ، ولا يكون فى الحكم كأنه من جهة المضرور ، ولا يكون كأنه من جهة غير فاعل الضرر، وهذا إنما يحل المظلوم دون غيره ، فيجب أن يكون هو الظالم .

وبعد ، فلو جاز أن يقال إن الظالم اسم لمن حله الظلم لجاز مثله فى العادل ، فيوجب أن لا يوصف الله تعالى بأنه عادل ، كما لا يوصف بأنه ظالم .

فإن قيل: ما أنكرتم أن الظالم اسم لمن جُعـل الظلم ظلماً له؟ قلنا[1] : لو كان كذلك ، لوجب إذا تفرد الله تعالى بالظلم أن لا يكون ظالماً لأنه لم يجعل الظلم ظلماً له ، وعندكم أنه تعالى لو تفرد بالظلم لـكان ظالماً .

وبعد ، فإن الظلم لو كان يجعـل الجاعل ، لوجب أن يجعله ظلماً لهذا دون ذاك ، أو ذاك دون هذا ، وصار الحال فيه كالحال فى كون الـكلام أمراً ونهياً وخبراً ، فإنه لـما تعلق بالفاعل ، صح من الفاعل أن يوجده فيجعله أمراً ، وأن يوجده فيجعله نهياً ، وأن يوجده فيجعله أمراً ، لهذا دون ذلك ، وقد عرف خلافه .

وبعد فلو كان كذلك ، لوجب فى من لا يعلم أن الظالم هو من جُعل الظلم ظلماً له : أن لا يعلمه ظالماً ، ومعلوم أن العرب يعلمون الظالم ظالماً وإن لم يعلموا أن الظلم جعل ظلماً له .

وبعد ، فإنا نقول لهم : ما تريدون بقولـكم إن الظالم هو من جُعل الظلم ظلماً له ؟ أتريدون به[2] أن الظلم خلق فيه ؟ أو تريدون أنه جعل كسباً له ؟

---

(١) قيل له ، فى س
(٢) ناقصة من س

فإن أردتم به أنه جعل كسباً له[١] ، فذلك مما لا يعقل على ما سيجيء من بعد إن شاء الله تعالى ، وإن أردتم به أنه خلق فيه ، فهو نفس مذهبكم الذى نروم إفساده[٢] بهذه الدلالة فلا يصح الاعتراض به عليها ؛ وهذا أصل كبير إن كل دلالة نصبت لإفساد مذهب من المذاهب ، فالاعتراض على تلك الدلالة بنفى ذلك المذهب لا يصح ، فيجب أن يراعى هـــذا[٣] الأصل ويحافظ عليه .

وبعد ، فلو كان الظالم اسماً لمن ُجعل الظلم ظلماً له ، لوجب أن يكون الرازق اسماً لمن جعل الرزق رزقاً له ، والعادل اسماً لمن جعل العدل عدلا له ، وكذلك الكلام فى المحسن ، والمنعم ، والمتفضل ، وما يجرى هذا المجرى لأنه لا فرق بين الموضعين . ولو ارتُكب ، قلنا : فكان يجب أن لا يوصف القديم تعالى بشىء من هذه الأسماء ، وقد عرف خلافه .

فإن قيل : ما أنكرتم أن الظالم اسم لمن تفرد بالظلم ، والله تعالى منفرد بالظلم ، فلا يجب أن يسمى ظالماً . قلنا : لو كان كذلك لوجب أن لا يكون[٤] فى عالم الله تعالى ظالم ، لأن العباد غير منفردين بالظلم .

وبعد ، فلو وجب هذا فى الظالم ، لوجب أيضاً فى العادل ، والخالق ، والرازق ، ولو ارتكبوا ذلك ، قلنا : فيجب على هذا أن لا يوصف القديم تعالى بشىء من هذه[٥] الأوصاف ، والمعلوم خلاف ذلك .

وبعد، فإن العرب متى اعتقدوا أن الظلم تعلق بأحدنا تعلق الفعل بفاعله سموه ظالماً وإن لم يعرفوا تفرده به ، ومتى لم يعتقدوا ذلك لم يسموه به. يبين ذلك، أنهم شاهدوا

---

(١) ناقصة من

(٢) فساده ، فى س

(٣) ذلك ، فى س

(٤) يوجد ، فى س

(٥) ناقصة من س

جماعة اشتركت فى قتل مسلم سموهم ظلمة ، وكل واحد منهم ظالماً[١] ، ولم[٢] يعتقدوا تفردهم بالظلم بل عرفوا الاشتراك ، ففسد ما ظنوه .

وبعد ، فإن الله تعالى لو تفرد بالظلم لما زاد حاله على حاله الآن ، وقد تعلق به سائر الظلامات على سائر وجوهها وحقائقها .

لم لايكون الظال
اسماً لمن لم يجعل
الظلم كسباً لغير

فإن قيل : ما أنكرتم أن الظالم اسم لمن لم يجعل الظلم كسباً لغيره ، والله[٣] تعالى جعل الظلم كسباً لنا فلا يجب أن يسمى ظالماً . قلنا : إن هذا السؤال مع ركاكته[٤] يدل على عمى قلب السائل ، لأن فحوى هذا الكلام ، [٥]أن الظالم[٥] اسم لمن جعل الظلم كسباً لنفسه ، وهذا يوجب أن لا يكون أحدنا ظالماً ، لأنه لم يجعل الظلم كسباً لنفسه ، وإنما ُجعل ذلك كسباً له .

وبعد ، فإن قولنا ظالم إثبات، وأنه لم يجعل الظلم كسباً لغيره نفى ، ولايجوز أن يرجع بالإثبات إلى النفى ، كما فى العادل والرازق .

وبعد ، فلو جاز أن يكون الظالم اسماً لمن لم يجعل الظلم كسباً لغيره ، لجاز أن يكون العادل اسماً لمن لم يجعل العدل كسباً لغيره ، وكذا الكلام فى المحسن ، والمنعم ، والمتفضل ، والمعلوم خلافه .

وأيضاً ، فإن أهل اللغة لم يعلموا أن[٦] الكسب على الوجه الذى تقولونه أصلا ، فكيف يقال إن الظالم عندهم اسم لمن لم يجعل الظلم كسباً لغيره ، فإن قيل : إنهم كما لم يعلموا الكسب لم يعلموا أيضاً الحدوث فيجب أن لا يكون أحدنا محدثاً لتصرفاته ، قلنا : إن العرب وإن لم يعلموا صفة

---

(١) ظالم ، فى الأصل

(٢) وإن لم ، فى س

(٣) فالله ، فى س

(٤) ركته ، فى س

(٥) ناقصة من س

(٦) ناقصة من س

المحدث على الحد الذى نقوله ، فقد[1] علموا الفرق بين ما يقف على قصدنا ودواعينا ويثبت لأحوالنا فيه تأثير ، وبين ما لا يقف على قصدنا ودواعينا ولا يثبت لشىء من أحوالنا فيه تأثير .

فإن قيل : أليس أنه تعالى يخلق الحركة [2]ولا يكون[2] متحركا ، ويخلق الولد ولا يكون والداً ؛ فهلا جاز أن يخلق الظلم ولا يكون ظالماً ؟ قلنا : هذا لا يصح ، لأنه ما من فعل من الأفعال يفعله القديم تعالى إلا وقد اشتق له منه اسم ، إلا أفعالا معدودة منع[3] السمع من أن يشتق لله تعالى من ذلك اسم ، نحو الفقه والفضل والحراسة والطب إلى ما شاكل ذلك ، ولولا السمع لكنا نجوز أن يوصف الله[4] تعالى بهذه الأفعال أيضاً .

وأما ما ذكرته من الحركة والمتحرك فجهالة مفرطة ، لأن[5] المتحرك ليس هو اسم لمن فعل الحركة وإنما هو اسم لمن حلته الحركة ، والفاعل للحركة إنما يسمى محركاً ، فلا جرم يجوز أن يسمى الله تعالى به . وما ذكرت من أمر الوالد فأبعد ، لأنه اسم لمن خُلق الولد من مائه ، أو[6] وُلد الولد على فراشه ، وليس هو اسم لفاعل الولد ، وإنما الذى يشتق لفاعل الولد من هذا الاسم إنما هو المولد ، وذلك إنما لا يجرى على الله تعالى لإيهامه الخطأ ، وهو أنه من جنس الأسباب ، لولاه وإلا كنا نجوز أن يسمى القديم جل وعز به .

آيات من القرآن تدل على أن الله لا يخلق أفعال العباد

ثم إنه رحمه الله[7] احتج بآيات من القرآن على أنه تعالى لا يجوز أن يكون خالقاً لأفعال العباد ، وذلك لم يورده على طريقة الاستدلال والاحتجاج ، فإن

---

(١) ناقصة من س
(٢) وإن لم يكن ، فى س
(٣) لمنع ، فى س
(٤) القديم ، فى س
(٥) فإن ، فى س
(٦) أو لمن ، فى س
(٧) ناقصة من س

الاستدلال بالسمع على هذه المسألة متعذر ، لأنا ما لم نعلم القديم تعالى ، وأنه عدل حكيم لا يظهر المعجز على الكذابين ، لا يمكننا الاستدلال بالقرآن ، وصحة هذه المسائل كلها مبنية على هذه المسألة . ولأن إثبات المحدث فى الغائب ينبنى على إثبات المحدث فى الشاهد ، إذ[1] الطريق إلى ذلك ليس إلا أن يقال : قد ثبت أن هذه التصرفات محتاجة إلينا ومتعلقة بنا ، وإنما احتاجت إلينا لحدوثها ، فكل ما شاركها فى الحدوث وجب أن يشاركها فى الاحتياج إلى محدث وفاعل ، وهذه الأجسام كلها محدثة فلا بد لها من محدث وفاعل ، وفاعلها ليس إلا الله تعالى فكيف يستدل بالسمع على هذه المسألة والحال ما ذكرناه ؟ فوضح بهذه الجملة أنه رحمه الله تعالى[2] لم يورد هذه الآيات على وجه الاستدلال والاحتجاج وإنما أوردها على أن أدلة الكتاب موافقة لأدلة العقل ومقررة له .

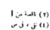
ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت

فما يدل على ذلك من جهة السمع قوله تعالى : « **ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت** »[3] نفى الله التفاوت عن خلقه . فلا يخلو : إما أن يكون المراد بالتفاوت : من جهة الخلقة ، أو من جهة الحكمة . لا يجوز أن يكون المراد به التفاوت من جهة الخلقة لأن فى خلقة المخلوقات من التفاوت ما لا يخفى ، فليس إلا أن المراد به[4] التفاوت من جهة الحكمة على ما قلناه : إذا ثبت هذا لم يصح فى أفعال العباد أن تكون من جهة الله تعالى لاشتمالها على التفاوت وغيره .

فإن قال[5] : ما أنكرتم أن التفاوت من جهة الخلقة على ما ذكره فى آخر الآية حيث قال : « **هل ترى من فطور** » ؟ قلنا : هذا الذى ذكرته لا يصح ، لأن تخصيص آخر الآية لا يقدح فى عموم أولها ، ألا ترى أن قوله تعالى :

---

(١) إذا ، فى س
(٢) ناقصة من ا
(٣) الملك ٣
(٤) نق ، ف س
(٥) قيل ، ف س



« **والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء** »[1] عام فى المطلقات البوائن منها والرجعيات ، ثم تخصيص قوله : « **وبعولتهن احق بردهن** » لا يقدح فى عموم الأول . كذلك فى مسألتنا .

وبعد ، فإنه تعالى تمدح بنفى التفاوت عن خلقه ، ولا مدح فى[2] نفى أن[3] لا يكون فى خلقه فطور وانشقاق .

فإن قيل : لو أمكن الاستدلال بهذه الآية على أنه تعالى لايجوز أن يكون خالقاً لأفعال العباد لأن فيها التفاوت وقد نفى التفاوت عن خلقه ، أمكن أيضاً أن يستدل بها على أن طاعات العباد كلها من جهة الله تعالى فلا تفاوت فيها .

قلنا : هذا الاستدلال بدليل الخطاب ، وذلك مما لا يعتبر فى فروع الفقه ، فكيف يعتبر فى أصول الدين ؟ يبين ذلك ، أن تخصيص الشىء بالذكر لا يدل على أن ما عداه بخلافه ؛ ألا ترى أن قائلا لو قال : فلان لا يظلم ولا يكذب ، فإنما يقتضى هذا الكلام أنه لا يختار ما هو الظلم والكذب ، وليس فيه أنما هو خارج عن هذين النوعين فإنه هو الفاعل له ، كذلك فى مسألتنا ، ليس يجب[3] إذا نفى الله تعالى التفاوت عن خلقه أن يضاف إليه كل ما لا تفاوت فيه ، بل الواجب أن ينفى عنه جميع ما يتفاوت ، ويكون ما لا تفاوت فيه موقوفاً[4] على الدلالة ، فإن دل على أنه هو الفاعل له قيل به ، فإن لم يدل ، بل دل على خلافه لم يقل به ، وفى مسألتنا قامت دلالة على أن هذه التصرفات من الطاعات وغيرها متعلقة بنا لوقوعها بحسب قصدنا وداعينا ، فيجب أن تكون فعلا لنا واقعاً من جهتنا على ما قلناه .

---

(١) البقرة ٢٢٨

(٢) قيل ، فى س

(٣) ناقصة من س

(٤) ناقصة من س

الذى أحسن كل شىء خلقه

دليل آخر من جهة السمع قوله تعالى : « **الذى احسن كل شىء خلقه** »[1]، وقد قرىء « خَلْقه » ، وكلا القراءتين تدل على أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم[2] .

ووجه الاستدلال به أنه لا يخلو ؛ إما أن يكون المراد به ، أن جميع ما فعله[3] الله تعالى فهو إحسان ، أو المراد به أن جميعه حسن . لا يجوز أن يكون المراد به الإحسان ، لأن فى أفعاله تعالى ما لا يكون إحساناً كالعقاب ؛ فليس إلا أن المراد به الحسن على ما نقوله .

إذا ثبت هذا ، ومعلوم أن أفعال العباد تشتمل على الحسن والقبيح ، فلا يجوز أن تكون مضافة إلى الله تعالى .

فإن قال[4] : لم لايجوز أن يكون المراد بقوله تعالى « أحسن » أى «علم» كما يقال : فلان يحسن اللغة والنحو والتصريف والطب وغير ذلك . قلنا : هذا لا يصح ، لأن أحسن بمعنى علم لم يجىء وإن جاء مضارعه ، وليس يمتنع أن يستعمل مضارع مالم يستعمل ماضيه . وعلى هذا استعملوا مضارع نحو : وذر ، و ودع . فقالوا : يذر ويدع ، ولم يستعملوا ماضيه ؛ فلم يقولوا : أوزر ولا أودع . وصار هذا فى بابه كاستعمالهم الماضى من دون استعمال المضارع ، نحو قولهم : عسى وليس ، وحسب .

وبعد ، فإن الذى يسبق إلى أفهام السامعين من قوله أحسن ، ليس إلا الحسن على ما ندعيه ، فيجب أن يحمل عليه ، لأن كلام الله تعالى مهما أمكن حمله على ظاهره لا يعدل عنه إلى غيره .

---

(١) السجدة ٧

(٢) منهم ، فى س

(٣) خلقه ، فى س

(٤) ووردت ، قبل

وقد قال قاضى القضاة رحمه الله : إن قوله : أحسن كل شىء ، ينزل فى العربية منزلة قوله : أحسن فى كل شىء ، ومعلوم أنه لو قال : أحسن فى كل شىء ، لكان لا يحمل إلا على الحسن ، فكذلك اذا كان هكذا .

قال : والذى يدل على أن فائدة العبارة واحدة ، هو أنك لو قلت أحسن كذا وماأحسن فيه لتناقض الكلام ، وهذا هو عَلَم الاتفاق بين اللفظين على ما ذكرناه فى غير موضع .

صنع الله الذى أتقن كل شىء

ومما يستدل به أيضاً قوله تعالى « **صنع الله الذى أتقن كل شىء** »[1]. بيّن الله تعالى أن أفعاله كلها متقنة ، والاتقان يتضمن الاحكام والحسن جميعاً ؛ حتى لو كان محكما ولا يكون حسنا لكان لا يوصف بالاتقان . ألا ترى أن أحدنا لو تكلم بكلام فصيح يشتمل على الفحش والخنا ، فإنه وأن وصف بالإحكام لا يوصف بالاتقان .

اذا ثبت هذا ، ومعلوم أن فى أفعال العباد ما يشتمل على التهود والتنصر والتمجس ، وليس شىء من ذلك متقناً[2] ، فلا يجوز أن يكون الله تعالى خالقاً لها .

فإن قال : ما أنكرتم أن هذه الأشياء متقنة لتضمنها الدلالة على[3] أن الله[3] تعالى جعلها متناقضة فاسدة ؟ .

قلنا : ان ذلك لا يصح من وجوه :

---

(١) النمل ٨٨
(٢) بمتقن ، فى س
(٣) أنه ، فى س

أحدها ، أن هذه الأشياء التى هى التهود والتنصر والتمجس وغير ذلك ، كلها مخلوقة فيكم من جهة الله تعالى على سائر الوجوه عندكم ، فكيف يقال[1] إن الله[1] تعالى جعلها على وجه ولم يجعلها على وجه ؟

ومنها ، أن التناقض والفساد مما لا تأثير لجعل الجاعل فيه ، فكيف يصح قولكم أن الله تعالى جعله[2] متناقضاً ؟ يبيّن ذلك ، أنه لو كان لجعل الجاعل تأثير فى تناقض الشىء وفساده ، لكان لا يمتنع أن يجعل الظلم متناقضا فاسداً فى بعض الحالات ، والعدل فى بعضها ، وذلك محال .

رابعاً ، فليس يكفى فى كون الفعل متقناً أن يكون دلالة[3] على أمر من الأمور بل لا بد أن يكون حسناً ، ألا ترى أن الكلام الفصيح الذى يشتمل على الفحش والخنا لا يوصف بالإتقان مع تضمنه الدلالة على أن فاعله قادر عالم ، ففسد ما قالوه .

ثم إن رحمه الله ، ذكر : أن جميع القرآن يشهد على ماقلناه[4] ويؤذن بفساد مذهبهم ، لأن جميع القرآن أو أكثره يتضمن المدح والذم والوعد والوعيد والثواب والعقاب ، فلو كانت هذه التصرفات من جهة الله تعالى مخلوقة فى العباد ، لكان لا يحسن المدح ولا الذم ولا الثواب ولا العقاب ، لأن مدح الغير وذمه على فعل لا يتعلق به لا يحسن .

فإن قيل : ما أنكرتم أن هذه التصرفات متعلقة بنا من جهة الكسب ؟
قلنا : إن الكسب غير معقول ، وما لا يعقل لا يجوز أن يكون جهة الحاجة .

---

(١) له ، فى س
(٢) ووردت ، جعلها
(٣) دالة ، فى س
(٤) ذكرناه ، فى س

وبعد ، فإن الكسب عندكم يجب مع الصحة ، وما يجب[1] عند الصحة لا يجوز أن ينصرف إليه المدح والذم ويستحق عليه الثواب والعقاب .

وما منع الناس أن يؤمنوا

ومن جملتها ، قوله تعالى « **وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى** »[2] فلو كان الإيمان من جهة الله تعالى وموقوفاً على اختياره ، حتى إن خلق كان ، وإن لم يخلق لم يكن ، لكان لا يكون لهذا الكلام معنى ؛ لأن للمكلف أن يقول : الذى منعنى منه أنك لم تخلقه فى ، وخلقت[3] فى[3] ضده الذى هو الكفر ، وصار الحال فيه كالحال فى أحدنا إذا شد يدى غلامه إلى رجليه ، ويطرحه فى مقر بيت مظلم ، ويغلق عليه الأبواب[4] ، ويقول : يا شقى لم لا تخرج من هذا البيت ، وما منعك منه ؟ فكما أن هذا سخف منه ، كذلك فى مسألتنا.

كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم

ومن ذلك أيضاً، قوله تعالى « **كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم** »[5] أورد ذلك متعجباً[6] منهم فى الكفر، مع ماله عز وجل عليه من النعم . ولو كان كما قالوه لم يكن للاستعجاب موضع ولكان بمنزلة قوله كيف تسودون، وقد أنعمت عليكم وفعلت وصنعت، فكما أن ذلك مما لا وجه له لما لم يكن الاسوداد متعلقاً بهم وموقوفاً على اختيارهم ، كذلك فى مسألتنا .

على أن مع هذا المذهب لا يثبت لله تعالى نعمة على الكفار ، لا نعمة الدين ولا نعمة الدنيا . أما نعمة الدين فلا إشكال فيه ؛ لأنه قد خلق فيهم الكفر ، والقدرة الموجبة له ، والارادة الموجبة له ، وسلبهم الإيمان وقدرته وإرادته ، وجعلهم من الأشقياء ، فكيف يثبت له عليهم نعمة. وأما نعمة الدنيا ؛ فلأن هذه

---

(١) وجب ، فى س
(٢) الإسراء ٩٤
(٣) ناقصة من س
(٤) ثم ، فى س
(٥) مستعجباً ، فى ا
(٦) ناقصة من ا

المنافع وإن كانت تصل اليهم فى الحال ، فإنها من حيث توصلهم إلى النار الأبد ، والعقاب السرمد ، بمنزلة الخبيص المسموم الذى يؤدى إلى الهلاك ، فكما أن من قدمه إلى غيره لا يكون منعماً بذلك[1] عليه ، كذلك فى هذا الموضع . وأيضاً فلا بد من أن يكون غرض الموصل النفع[2] إلى الغير نفعه ، حتى يكون منعماً عليه ، وعلى مذهبهم لا يعلم أن غرض القديم تعالى بذلك نفع الكافر ، بل من المجوز أن يكون ذلك لكى يكون أدخل فى إضلاله وإغوائه ، فمتى تثبت لله والحال هذه نعمة على الكفار بل على المؤمن أيضاً ؟

جزاء بما كانوا يعملون

ومن ذلك ، قوله « **جزاء بما كانوا يعملون** »[3] وقوله « **جزاء بما كانوا يكسبون** »[4] وقوله « **هل جزاء الاحسان الا الاحسان** »[5] فلولا أنا نعمل ونصنع ، وإلا كان هذا الكلام كذباً ، وكان الجزاء على ما يخلقه فينا قبيحاً .

وماذا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الآخر

ومن ذلك ، قوله تعالى « **وماذا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الاخر** »[6] وقوله « **وما لكم لا تؤمنون بالله** »[7] فلولا أن الإيمان موقوف على اختيارنا وإلا كان لا يستقيم هذا الكلام، ويجرى مجرى أن[8] يقول لهم: مالهم لا يَسْوَدّون ، وماذا عليهم لو اسودوا ؟ وذلك مما لا يجوز . وكان للخصم[9] أن يقول : أنت الذى منعتنى عن الإيمان بأشد منع ، لم تخلقه فىّ وخلقت فىّ ضده الذى هو الكفر .

فما لهم عن التذكرة معرضين

ومن ذلك، قوله تبارك وتقدس وتعالى «**فما لهم عن التذكرة معرضين**»[10]

---

(١) ناقصة من ا
(٢) النفع ، فى ا
(٣) الأحقاف ١٤ ، والفرقان ١٥ ، والواقعة ٢٤ ، والسجدة ٣٢
(٤) فى الأصل يصنعون ، والآية من التوبة ٨٢ ، ٩٥
(٥) الرحمن ٦٠
(٦) النساء ٣٩
(٧) الحديد ٨
(٨) من ، فى س
(٩) وورد ، للخاصم
(١٠) المدثر ٤٩

وذلك إنما يصح إذا لم يكن الإعراض من قبله ، فأما إذا كان هو الذى منعهم من التذكرة وخلق فيهم الإعراض عنه ، فلا وجه لهذا التوبيخ والسؤال .

فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر

ومن ذلك ، قوله « **فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر** »[1] فقد فوض الأمر فى ذلك إلى اختيارنا . فلولا أن الكفر والإيمان متعلقان بنا ومحتاجان إلينا ، وإلا كان لا معنى لهذا الكلام ولتنزل منزلة قوله : من شاء فليسود ، ومن شاء فليبيض ، فكما أن ذلك سخف لأن الاسوداد والابياض غير متعلقين بنا ، كذلك فى مسألتنا .

هو الذى خلقكم فنكم كافر ومنكم مؤمن

ومن جملة ذلك ، قوله تعالى وتقدس : **هو الذى خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن** »[2] أورد الآية على وجه التوبيخ ، وذلك لا يحسن إلا بعد احتياج الكفر والإيمان الينا وتعلقهما بنا ، وإلا كان ذلك بمنزلة أن يوبخ أحدنا على طول قامته وقصرها ، فيقال : قد أنعمنا عليك وصنعنا بك وفعلنا ، فقصرت قامتك أو طالت .

وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلا

ومن ذلك ، قوله تعالى وتنزه : « **وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلا** »[3] نفى الله تعالى أن يكون فى خلقه باطل ، فلولا أن هذه القبائح وغيرها من التصرفات من جهتنا ومتعلقة بنا ، وإلا كان يجب أن تكون الأباطيل كلها من قبله[4] فيكون مبطلا كاذبا تعالى عما يقولون علوا كبيرا .

وما خلقت الجن والأنس إلا ليبدون

ومن ذلك ، قوله تعالى وتنزه وتقدس « **وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون** »[5] وهذا يدل على أن الله تعالى لا يريد من العباد إلا العبادة والطاعة ،

---

(١) الكهف ٢٩ — (٢) التغابن ٢
(٣) سورة ص ٢٧ — (٤) جهة ، فى س
(٥) الذاريات ٥٦

لأن هذه[1] اللام لام الغرض ، الذى يسميه أهل اللغة : لام كى ، بدليل أنهم لا يفصلون بين قول القائل دخلت بغـــداد لطلب العلم ، وبين قوله دخلت وغرضى طلب العلم . ويدل أيضاً على أن هذه الأفعال محدثة من جهتنا ومتعلقة بنا ، وإلا كان لا معنى لهذا الكلام .

الكلام الكسب

ثم إنه رحمه الله ، تكلم فى الكسب وما يتصل بذلك .

فقد علم عقلا وسمعاً فساد ما تقوله المجبرة المدبرة[2] الذين ينسبون أفعال العباد إلى الله تعالى .

وجملة القول فى ذلك ، أن تصرفاتنا محتاجة إلينا ومتعلقة بنا لحدوثها .

وعند جهم بن صفوان[3] أنها لا تتعلق بنا ، ويقول إنما نحن كالظروف لها حتى إن خلق فينا كان ، وإن لم يخلق لم يكن .

وعند ضرار بن عمرو[4] أنها متعلقة بنا ومحتاجة إلينا ، ولكن جهة الحاجة إنما هو الكسب ؛ وقد شارك جهماً فى المذهب ، وزاد عليه فى الإحالة ؛ لأن ما ذكره جهم على فساده معقول ، وما ذكره هو غير معقول أصلا .

فأما المتخلفون من المجبرة ، فقد قسموا التصرفات قسمين : فجعلوا أحد القسمين متعلقاً بنا وهو المباشر ، والقسم الآخر غير متعلق بنا وهو المتولد . فشاركوا الأولين فى المذهب ، وزادوا عليهم فى الإحالة ، حيث فصلوا بين المباشر والمتولد ، مع أنه لا سبيل إلى الفصل بينهما .

---

(١) هذا ، فى س — (٢) ناقصة من س
(٣) المتوفى سنة ١٢٨ هـ . وهو من الجبرية الخالصة [الملل والنحل ١ : ٦٠] .
(٤) من رجال منتصف القرن الثالث ، وهوضرار بن عمرو العبى ، قال القاضى فى طبقاته ورقة ١٣ : كان يختلف إلى واصل ثم صار مجبراً وعنه نشأ هذا المذهب .

ونحن قبل الاشتغال بإفساد هذا المذهب نبين حقيقة الكسب .

حقيقة الكسب

اعلم ، أن الكسب[١] كل فعل يُستجلب به نفع ، أو يُستدفع به ضرر . يدلك على ذلك ، هو أن العرب إذا اعتقدوا فى فعل أنه يستجلب به نفع أو يستدفع به ضرر سموه كسباً ، ولهذا سموا هذه الحرف مكاسب ، والمتحرف بها كاسباً ، والجوارح من الطير كواسب .

ومتى قيل إن هذه حقيقة الكسب من طريق العربية ، وليس الكلام إلا فى الكسب الاصطلاحى ، قلنا : الاصطلاح على ما لا يعقل غير ممكن ، لأن الشىء يعقل معناه أولا ، ثم إن لم يوجد له اسم فى اللغة يصطلح عليه ؛ فأما والمعنى لم يثبت بعد ولم يعقل فلا وجه للاصطلاح عليه . وأيضاً فلا بد من أن يكون للاصطلاح شبه بأصل الوضع ، وما يقوله مخالفونا لا شبه له بأصل الوضع . إذا ثبت هذا ، عدنا [٢] إلى الكلام على [٢] إفساد [٣] هذه المذاهب .

فأما مذهب جهم ، فقد دخل فساده تحت ما تقدم .

وأما الكلام على القائلين بالكسب ، فالأصل فيه أن تعلم أن فساد المذهب قد يكون بأحد طريقين :

---

(١) الحق أن نظرية الكسب لم تبق على شكلها الذى قال به أبو الحسن الأشعرى ، وإنما لحقها بعض التغيير ، حتى اقترب ناصرو الأشاعرة من المعتزلة . فقد بدأ الأشعرى بالقول بأن القدرة الحادثة التى هى قدرة العبد لا أثر لها فى إيجاد الفعل ، وانتهى الجوينى إلى أن إثبات قدرة لا أثر لها بوجه هو كنفى القدرة أصلا . . . فلابد إذن من نسبة فعل العبد إلى قدرته حقيقة لا على وجه الإحداث والخلق ، فإن الخلق يشعر باستقلال إيجاده من العدم والإنسان كما يحس من نفسه الاقتدار يحس من نفسه أيضاً عدم الاستقلال ، فالفعل يستند وجوده إلى القدرة والقدرة يستند وجودها إلى سبب آخر حتى ينتهى إلى مسبب الأسباب الذى هو الخالق للأسباب ومسبباتها . وقد علق صاحب الملل على هذا الرأى بقوله : وهذا اتجاه أخذه عن الحكماء الإلهيين وأورده فى بعض الكلام .

(٢) ناقصة من س　　(٣) فساد ، فى س

أحدهما : بأن تُبين فساده بالدلالة .

والثانى : بأن تبين أنه غير معقول فى نفسه . وإذا ثبت أنه غير معقول فى نفسه كفيت نفسك مئونة الكلام عليه ، لأن الكلام على ما لا يعقل لا يمكن . وهذه الطريقة هى التى سلكناها فى فساد القول بالطبع والقول بالتثليث . فقلنا للطبيعيين : إن مذهبكم فى الطبع غير معقول ، وقلنا للنصارى : إن اعتقاد واحد[١] ثلاثة مما لا يمكن ، ومذهبكم فى ذلك مما لا يعقل ، والكلام عليه مما لا وجه له ، وبهذه الطريقة يفسد القول بالكسب ، فإن ذلك غير معقول كما عددناه من المذاهب .

والذى يبين لك صحة ما نقوله ، أنه لو كان معقولا لكان يجب أن يعقله مخالفوا المجبرة فى ذلك ، من الزيدية ، والمعتزلة ، والخوارج ، والإمامية ، والمعلوم أنهم لا يعقلونه . فلولا أنه غير معقول فى نفسه ، وإلا كان يجب أن يعقله هؤلاء ، فإن دواعيهم متوفرة ، وحرصهم شديد فى البحث عن هذا المعنى ، فلما لم يوجد فى واحد من هذه الطوائف على اختلاف مذاهبهم ، وتنائى ديارهم ، وتباعد أوطانهم ، وطول مجادلتهم فى هذه المسألة ، من ادعى أنه عقل هذا المعنى أو ظنه أو توهمه ، دل[٢] على أن ذلك مما لا يمكن اعتقاده والإخبار عنه البتة .

فلو قالوا : إنهم عقلوا هذا المعنى واعتقدوه ، غير أنهم لعجزهم عن الكلام عليه وإبطاله كتموه وجحدوه وادعوا أنا لا نهتدى إليه ولا نعقله .

قلنا : إن هذه الطريقة إنما تجوز على العدد اليسير بطريق التواطؤ ، فأما

---

(١) واحداً ، فى الأصل

(٢) دل ذلك ، فى س

على العـــدد الكثير والجم الغفير ، فإن ذلك مما لا يتصور خاصة وبعض هؤلاء المخبرين من الشرق ، والبعض من الغرب .

وأحد ما يدل على أن الكسب غير معقول ، هو أنه لو كان معقولا ، لوجب كما عقله أهل اللغة وعبروا عنه ، أن يعقله غيرهم من أرباب اللغات وأن يضعوا له عبارة تنبيء عن معناه ، لأنه لا يجوز فى معنى عقلوه أن يخلوه عن[1] لفظة تنبيء عنه ، فلما لم يوجد فى شيء من اللغات ما يفيد هذه الفائدة البتة ، دل على أنه غير معقول .

وهذه طريقة ذكرها شيخنا أبو هاشم . ولا ينقلب ذلك عليه فى الحال[2]، لأنه لم يثبت الحال معقولة بمجردها ، وإنما جعل الذات على الحال معقولا ، فلا جرم ما من أحد من أرباب اللسان إلا وقد وضعوا للموصوف اسماً ، وللصفة اسماً ، وفصلوا بين كل واحد منهما بعبارة .

على أن ما ذكره شيخنا أبو هاشم لا يمكن معرفته إلا بدليل دقيق ، ولا يمتنع أن يعرفه بعضهم ولا يعرفه الباقون ، وليس كذلك الكسب ، لأنه لو كان معقولا لعقله العوام والخواص جميعاً ، ولوضعوا له عبارة تنبيء عنه لشدة الحاجة إليه .

ثم إنا نقول لهم : عقّلونا معنى الكسب وخبّرونا عنه ، فإن اشتغلوا بالتحديد ، قلنا : الشيء يعقل أولا ثم يحد ، لأن التحديد ليس إلا تفصيل لفظ مشكل بلفظ واضح ، فكيف توصلتم إلى معناه بطريق التحديد .

(١) من ، فى أ
(٢) يقصد ما أثبته أبو هاشم من الأحوال كبديل عن الصفات .

ثم يقال لهم : وما هو الذى حددتم به الكسب ؟ فإن قالوا : ما وقع بقدرة محدثة ، قلنا : ما تعنون بقولكم ما وقع بقدرة محدثة ؟ فإن أردتم به ما حدث فهو الذى نقوله ، وإن أردتم به ما وقع كسباً فعن الكسب سألناكم فكيف تفسرونه بنفسه ، وهل هذا إلا إحالة بالمجهول على[1] المجهول ؟

وأيضاً ، فإن قولكم ماقع بقدرة محدثة ، ينبنى على إثبات القدرة ، وإثبات القدرة يترتب على كون الواحد منا قادراً ، وذلك ينبنى على كونه فاعلا ، ومن مذهبكم أنه لا فاعل فى الشاهد .

وأيضاً ، فإن هذا يقتضى أن يكون للفاعل وقدرته فيه تأثير ، وذلك خلاف ماذهبتم إليه ؛ لأن عندكم أن هذا الفعل يتعلق بالله تعالى ، إن شاء أبصره مع القدرة ، وإن شاء أبصره ولا قدرة .

وأيضاً ؛ فلو جاز أن يقال : هذه الأفعال كسب لنا مع أنها متعلقة بالله تعالى على سائر وجوهها ، [2]لجاز فى القـــدرة مثله[2] . فيقال : إنها كسب لنا وإن لم تتعلق بنا البته . فإن قالوا : إن الكسب ماوقع وكانت القدرة قدرة عليه على مايقوله بعضهم ، فإن ماذكرناه فى[3] الحد الأول يعود ههنا فلا معنى لإعادته[4].

ونقول أيضاً : وعلى أى وجه تكون القدرة قدرة عليه ؟ فإن قالوا على وجه الإحداث ، فقد تركوا مذهبهم ونقضوا غرضهم ، وإن قالوا [5]على وجه الكسب ،[5] فقد فسروا الكسب بنفسه .

(١) الى ، فى أ
(٢) لجاز مثله فى القدرة ، فى س
(٣) على ، فى س
(٤) الإعاده ، فى س
(٥) بالكسب ، فى س

فإن قالوا : الكسب هو ماوقع باختيار الفاعل ، فإن ماذكرناه من الوجوه الثلاثة على الحد الأول والثانى يعود ههنا ، ويختص هذا الحد وجهان آخران أو أكثر . أحدهما ، أن هذا يوجب فيما يقع من الساهى أن لا يكون كسباً له ، وقد عرف خلافه . والثانى ، أن هذا يقتضى أن المتولد كسب(١) لنا كالمباشر(٢) ، لأنه يقع باختيار الفاعل كما أن المباشر يقع باختياره ، ألا ترى أن الكتابة والبناء يقعان باختيار الفاعل لهما مع أنهما من المتولدات .

وأيضاً ، فإن هذا يوهم أن الاختيار متعلق بالفاعل ، لأنكم أضفتموه إليه ، وعندكم أن الاختيار كالمختار فى أنه لايتعلق بالفاعل .

وأيضاً ، فإن عندكم أنه لافاعل فى الشاهد ، فكيف حدتم الكسب به ؟ ومتى قلتم : إنا نعنى به الكسب(٣) ، فقد فسرتم الشىء بنفسه ، وذلك مما لايخفى فساده .

فإن قالوا(٤) : قدوجدنا تفرقة بين الحركة الاختيارية والحركة الاضطرارية ، وعلمنا تعلق إحداهما بنا دون الثانية ، فجعلنا الكسب عبارة عن هذه التفرقة .

قلنا كيف يمكنكم ذلك مع أن كلتى الحركتين موجودتان من جهة الله تعالى ؟ ولئن ثبتت هذه التفرقة ، فإنما تثبت على مذهبنا ، إذا جعلنا إحدى الحركتين متعلقة بنا من طريق الحدوث دون الطريق الأخرى .

وبعد ، فإذا كان كل واحدة من الحركتين متعلقة بالله تعالى ، فليس إحداهما بأن تجعل كسباً لنا أولى من الأخرى ، فكان يجب أن يجعل كل

(١) كسباً ، فى الأصل (٢) المباشرة ، فى س
(٣) المكسب ، فى س (٤) فقالوا ، فى س

واحدة منهما كسباً لنا ، أو يقضى بأن شيئاً من ذلك لايتعلق بنا لا من جهة الكسب ولا من غيره .

وبعد ، فإن هذه التفرقة ثابتة فى المتولدات ثباتها فى المباشر ، فكان يجب أن يجعل المتولدات كسباً لنا ، والمعلوم خلافه .

وبعد ، فإن دل هذا على أن إحدى الحركتين متعلقة بنا من جهة الكسب ، ليدلن(١) أيضاً على أنها متعلقة بنا من جهة الحدوث ، وإلا فما الفرق ؟

فإن قالوا : إنا نعنى بالكسب وقوع هذه الحركات ، قياماً مرة ، وقعوداً أخرى ، هذا(٢) من أفعال من الجوارح ؛ ومن أفعال القلوب ، فوقوع الاعتقاد علماً مرة ، وجهلا أخرى .

قلنا : إن الوقوع إن لم يفسر بالحدوث فلا(٣) بد من أن يفسر بالكسب ، فيكون تفسير الشىء بنفسه ، وذلك مما لا يجوز .

وبعد ، فإن القيام والقعود راجع إلى جملة أفعال ، والكسب فمن حقه أن يرجع به إلى كل جزء من الفعل ، فكيف يصح ماذكرتموه ؟

وقد قال مشايخنا رحمهم الله : إن الكسب لو كان معقولا لكان يجب أن نسمى القديم تعالى مكتسبا ، والمعلوم خلافه .

ووجه هذا الالزام وجهان :

أحدهما ، أن الله تعالى قادر لذاته ، ومن حق القادر لذاته أن يكون قادراً على جميع أجناس المقدورات ، وعلى جميع الوجوه التى يصح أن يقدر عليها ، ومن

(١) ليدلنا ، فى س (٢) فهذا ، فى س
(٣) لم يكن ، فى س

الوجوه التى يقدر عليها الكسب ، فيجب أن يكون تعالى قادراً عليه ، فإذا قدر عليه وفعله وجب أن يسمى مكتسباً على ما ذكرناه .

والوجه الثانى ، هو أن هذه التصرفات عند القوم متعلقة بالله تعالى على سائر صفاتها ووجوهها ، ومن وجوه الأفعال الكسب ، فيجب تعلقه به من هذا الوجه ، وفى ذلك ما نريده .

فإن قالوا : ليس يجب أن يكون الله تعالى مكتسباً ، لأن الكسب هو مايقع بقدرة محدثة .

قلنا : قد تكلمنا على هذا بما لا فائدة فى إعادته فلا معنى للتطويل . فإن قالوا: إن المكتسب اسم لمن يفعل بآلة ، والقديم تعالى لم يفعله بآلة فلا يجوز أن يسمى مكتسباً .

قلنا : إن الاسم الذى يشتق للفاعل من فعله يجب أن يجرى عليه سواء فعله بآلة أو[1] لم يفعله[1] ، ألا ترى أن المتكلم لما كان اسماً لفاعل الكلام ، أجرى على كل من فعل الكلام[2] ، سواء فعله بآلة أو بغير آلة ، ولهذا يسمى القديم تعالى متكلما .

وهكذا الكلام فى قولنا فاعل ، فإنه لما كان اسماً مشتقاً من قولنا فَعَل ، أجرى على كل من فعل فعلا ، سواء فعله بآلة أو لم يفعله بآلة .

فصح بهذه الجملة أن الكسب غير معقول . ولو ثبت معقولا لكان لا يصح أن يكون جهة فى استحقاق المدح والذم والثواب والعقاب أيضاً ، لأن عندهم أنه يجب عند وجود القدرة عليه ، حتى لا يجوز انفكاك أحدنا عنه بوجه من

(١) لا ، فى س
(٢) فعلا ، فى س

الوجوه ، وما هذا سبيله لا يجوز أن يكون جهة ينصرف إليه المدح والذم ، ويستحق عليه الثواب والعقاب ، لأن هذا كسبيل[1] أمر المرمى به من شاهق بالنزول ، فكما أنه لا يستحق على النزول المدح ولا الذم ولا الثواب ولا العقاب لما لم يمكنه الانفكاك منه ، كذلك فى مسألتنا بل ما ذكرناه أولى ، لأن المرمى من شاهق ربما يتشبث بمكان ويتعلق به فلا ينزل ، وليس كذلك من وجدت[2] فيه القدرة على الكسب ، فإنه لا بد من أن يكتسب على وجه لا يمكنه الانفكاك عنه البتة .

على أن الكسب لو كان معقولا على الحد الذى قالوه ، لكان لا يمتنع من من أن تكون هذه التصرفات متعلقة بنا من طريق الحدوث على الحد الذى نقوله ، خاصة وما يدل عندهم على أن هذه التصرفات كسب لنا ، يدل على أنها تتعلق من جهة الحدوث .

ثم إنه رحمه الله عاد بعد هذه الجملة إلى[3] إثبات الكلام فى[3] حقيقة الكسب وما يتعلق به . ونحن قد تكلمنا على ذلك ، وبينا أن الكسب عبارة عن فعل واقع على وجه ، وهو أن يستجلب به نفعاً أو يستدفع به ضرراً ، كما أن الخلق عبارة عن خلق واقع[4] مقدر[5] نوعاً من التقدير ، وهو أن يكون مطابقاً للصلاح لا يزاد ولا ينقص عنه ، فلا معنى للاطالة بالإعادة .

شبه القوم

وللقوم شبه فى هذا الباب ، يرومون بها إثبات الكسب مرة ، وإفساد

(١) سبيل ، فى س
(٢) حدث ، فى س
(٣) ناقصة من ا
(٤) وقع ، فى س
(٥) مقدراً ، فى س

مذهبنا أخرى ، ونحن نذكر من ذلك ماهو أشف وأروج وإلى الجواب أحوج.

فمن ذلك ، قولهم : إن ههنا حركة اختيارية واضطرارية ، فلو كانت إحداهما متعلقة بنا من طريق الحدوث ، لوجب مثله فى الأخرى لأن الحدوث ثابت فيهما، وقد عرف خلافه ، فليس إلا أنها متعلقة بنا من طريق الكسب .

وربما يؤكدون هذا فيقولون : إن الحدوث فى الذوات متماثل ، فلو تعلق حدوث الحركة بنا ، والحدوث ثابت فى الجوهر واللون ، لوجب تعلقهما بنا ، والمعلوم خلافه .

وجوابنا عن ذلك : أول ما فى هذا أن ذلك لايستقيم على أصلكم فإن من مذهبكم أن كل واحدة من هاتين الحركتين موجودتان من جهة الله تعالى وموقوفتان على اختياره حتى إن اختارهما كانتا ، وإن لم يخترهما لم تكونا . فكيف سميتم إحدهما اضطرارية والأخرى اكتسابية واختيارية ؟ وهل هذا إلا تسمية لامعنى تحتها ولافائدة فيها .

وبعد ، فإن إثبات حركة اضطرارية ينبنى على إثبات محدِث فى الغائب ، وإثبات المحدِث فى الغائب يترتب على إثبات محدث فى الشاهد ، لأن الطريق الذى يتوصل به إلى ذلك ليس إلا أن يقاس الغائب على الشاهد فيقال : إن هذه التصرفات محتاجة إلينا ومتعلقة بنا ، وإنما احتاجت إلينا لحدوثها ، فكل ماشاركها فى الحدوث وجب أن يشاركها فى الاحتياج إلى محدث وفاعل ، فالأجسام قد شاركتها فى الحدوث ، فيجب أن تشاركها فى الحاجة إلى محدث ، ومحدثها لا يجوز أن يكون الواحد منا ولا مثله ، فيجب أن يكون لها فاعل

مخالف لنا وهو الله تعالى فأنتم قد سددتم على أنفسكم هذه الطريقة ، فكيف يمكنكم إثبات الحركة الاضطرارية والاستدلال بها على إثبات الكسب .

ثم إنا[١] نعود إلى ما يختص بهذا الموضع فنقول : الاشتراك فى الحدوث لا يقتضى الاشتراك فى الحاجة إلى محدث معين ، وإنما الذى يقتضيه ، الاشتراك فى الحاجة إلى محدث ما غير معين . ثم الكلام فى تعيين المحدث يقف على الدلالة ، فإن قامت دلالة على أن محدث ذلك الفعل الواحد منا قيل به ، وإن قامت على أن محدثه غيرنا قضى به ، فكيف يصح ما ذكرتموه؟ يبين ذلك ، أن الحال فيها كالحال فى الحكم المستند إلى العلة ، فكما لا يجب بالاشتراك فى الحكم الاشتراك فى الحاجة إلى تلك العلة بعينها ، وإنما يجب الاحتياج إلى علة[٢] ماغير معينة ، كذلك فى مسألتنا .

وأما قولهم إن الحدوث فى الذوات متماثل ، فكلام لامعنى له ؛ لأن التماثل والاختلاف إنما يصحان على الذوات دون الصفات ، فكيف يصح وصف الحدوث به[٣]. على أن ما يتعلق بنا هو ذات الحركة على وجه الحدوث . وإنما كان يجب ذلك ، لو ثبت فى الذوات كلها من الجواهر والألوان أنها تقف على قصدنا ودواعينا لا الحدوث ، فلا يجب إذا تعلق بنا ذات أن تتعلق بنا سائر الذوات كالحركة . فأما إذا لم تثبت هذه الطريقة إلا فى بعض الذوات دون بعض[٤] فإنه لايجب أن تتعلق كلها بنا .

ثم يقال لهم : أليس أن وجه الكسب ثابت فى هذه التصرفات على حد واحد ولم يجب فى القادر على بعضها أن يكون قادراً على سائرها ، فهلا جاز مثله فى مسألتنا ؟

---

(١) ناقصة من أ
(٢) ناقصة من س
(٣) بذلك ، فى س
(٤) البعض ، فى س

ومما يتعلقون به في هذا الباب، قولهم: لو تعلقت هذه التصرفات بنا من جهة الحدوث لوجب تعلقها بنا على سائر صفاتها التي هي كونها شيئاً وعرضاً وحسناً وقبيحاً، ومعلوم خلافه.

والجواب عنه، أن يقال لهم: أليس أنها تتعلق بنا من جهة الكسب ثم لا يجب تعلقها بنا من هذه الوجوه التي ذكرتها، فهلا جاز مثله في مسألتنا؟ ثم يقال لهم: ولم جمعتم بين بعض هذه الوجوه وبين البعض، وما أنكرتم أن الفعل إنما يصح تعلقه بنا من جهة الحدوث لأنه لا يجب مع الصحة، وليس كذلك الوجوه(١) التي ذكرتموها؛ فإن كونه شيئاً يجب عند الصحة، وكذلك كونه حسناً وقبيحاً. على أن هذه الأمور ليست من الصفات في شيء، لأن الشيء ليس له بكونه شيئاً حال، وليس له بكونه عرضا ولا بكونه حسنا أو قبيحا حال، بخلاف الحدوث؛ ففسد ما قالوه.

ومما يتعلقون به، قولهم: لو قدر الواحد منا على إيجاد هذه التصرفات وإخراجها من العدم إلى الوجود لوجب قدرته على إعادتها، بدليل أنه تعالى لما قدر على الإيجاد قدر على الإعادة.

وجوابنا من أين ثبت لكم أنه تعالى إنما قدر على الإعادة لقدرته على الإيجاد، وهل هذا إلا دعوى مجردة؟ ثم نقول لهم(٢): إن في مقدور القديم تعالى ما لا يصح إعادته أيضا، وهو المفعول بسبب والأجناس التي لا تبقى، كالصوت وغيره.

فإن قالوا: إنا لا نجوز ذلك ولا نسلمه قلنا: لم نبن كلامنا على تسليمكم حتى يضرنا عدمه، وإنما بنيناه على الدلالة.

فإن قالوا: وما الذي يدل على أن المفعول بسبب(٣) وما لا يبقى من الأخبار

(١) هذه الوجوه، في س
(٢) ناقصة من س
(٣) بسبب هو، في س

مما لا يصح إعادتها؟ قلنا: أما ما لا يبقى: لو صح إعادته(١) لانقلب باقياً، لأنه إذا صح عليه الوجود وقتين مع تخلل العدم بينهما، فكذلك من غير تخلل العدم بينهما لأن وجوده لا يمنع من وجوده فيصير(٢) باقياً بعد ما كان مما لا يبقى، وفي ذلك خروج مما هو عليه في ذاته. وأما المفعول بسبب، فلو أعيد ابتداء للزم أن يكون له بالحدوث وجهان: فيحصل على أحد الوجهين بقادر، وعلى الآخر بقادر آخر. وإذا أعيد بسبب: فإما أن يعاد بذلك السبب ومن حقه أن يكون له في كل حال سبب غير ما كان، فيجب أن يكون قد تعدى من واحد إلى ما زاد عليه ولا حاصر، فيؤدي إلى ما لا نهاية له. وإما أن يعاد بسبب غيره، وذلك يقتضي اجتماع سببين على توليد مسبب واحد، فيؤدي إلى مقدور بين قادرين وهذا مما لا يجوز.

ومما يتعلقون به، قولهم: قد ثبت أنه تعالى قادر لذاته، ومن حق القادر لذاته أن يكون قادراً على سائر أجناس(٣) المقدورات، ومن جملة المقدورات أفعال العباد، فيجب أن يكون قادراً عليها، وفي ذلك ما نريده.

الجواب، قلنا: لم وجب ذلك ومن أين ثبت؟ فإن قالوا: الدليل على ذلك العلم، فإنه تعالى لما كان عالماً لذاته كان عالماً بجميع المعلومات فكذلك في القدرة، قلنا: هذا جمع بين أمرين من غير علة تجمعهما فلا يقبل.

ثم يقال لهم: ما أنكرتم أن العلة في العلم هو أن المعلومات غير مقصورة على بعض العالمين دون بعض، فما من معلوم يصح أن يعلمه زيد إلا ويصح أن يعلمه عمرو وغيره من العالمين، (٤) فإذا كان(٤) كذلك فالقديم تعالى إذا صح

(١) أن يعاد، في س
(٢) فيجب أن يصير، في س
(٣) ناقصة من س
(٤) وإذا كانت، في أ

أن يعلمه وجب أن نعلمه ، لأن صفة الذات متى صحت وجبت ؛ وليس كذلك المقدورات ، فإنها مقصورة على بعض القادرين دون بعض ، حتى لا يصح فى مقدور زيد أن يقدر عليه غيره ، ففارق أحدهما الآخر . على أن هذا لازم لهم فى الكسب ، لأنه تعالى إذا كان قادراً لذاته وجب قدرته على سائر المقدورات ، ومن المقدورات الكسب ، فيجب أن يكون قادراً عليه ، وذلك يوجب كونه مكتسباً .

فإن قالوا : لا يجب أن يسمى القديم تعالى مكتسباً ، لأن الكسب اسم لمن يفعل الكسب بآلة ، والقديم تعالى لم يفعله بآلة .

قلنا : قد[1] ذكرنا أن الذى يستحقه الفاعل من الاسم يجب أن يجرى عليه ، سواء فعله بآلة أو لم يفعله بآلة ، فلا يصح ما ذكرتموه . وبعد ، فإن مجرد الكسب مما لا يحتاج إلى آلة ، وأكثر ما فيه أنه لا يوجد إلا فى محل القدرة ، وليس إذا لم يوجد إلا فى محل القدرة مما يجب[2] أن يكون واقعاً بآلة ، لولا ذلك وإلا كان يجب أن تكون الحياة آلة فى العلم ، فإنه لا يصح وجود العلم إلا فى محل فيه حياة ، ولكان يجب فى الجسم أن يكون آلة للأكوان ، فإنها لا يصح وجودها إلا فى محل ، وهذا يوجب على مرتكبه القول بأنه تعالى فاعل بآلة ، وقد عرف فساده .

ومما يتعلقون به ، قولهم : قد ثبت أن الله تعالى قادر على أن يقدرنا على هذه التصرفات ، فيجب أن يكون عليها أقدر ؛ كما أنه لما كان قادراً على أن يعلمنا هذه الأمور ، كان بها أعلم .

الجواب ، قلنا : بأية علة جمعتم بينهما ؟ فلا يجدون إلى ذلك سبيلا .

---

(١) إنا قد ، فى ص

(٢) كذا فى الأصل ، ولعلها : يوجب .

ثم يقال لهم : ليس إذا قدر القادر على مقدور أن يكون قادراً على غيره من المقدورات ، وليس فى قدرته تعالى على إقدارنا على هذه التصرفات سوى كونه قادراً على خلق القدرة فينا ، فمن أين يجب إذا قدر على القدرة أن يكون قادراً على تصرفاتنا ؟ هذا مما لا يجب .

فأما ما ذكروه[1] فى العلم ، فإنما وجب أن يكون تعالى أعلم بسائر المعلومات منا لأنه عالم لذاته ؛ والمعلومات غير مقصورة على بعض العالمين دون بعض ، فيجب فى العالم للذات أن يعلمها على الوجوه التى يصح أن تعلم عليها وإلا قدح فى كونه عالماً لذاته ، وليس كذلك[2] فى القدرة ، لما قد ذكرنا أن المقدورات مقصورة على بعض القادرين دون بعض . على أن هذا لازم لهم فى الكسب ، فيقال : أليس أنه تعالى يقدر على إقدارنا على الكسب وإن لم يقدر على الاكتساب ، فهلا جاز مثله فى الحدوث ؟ ومتى قالوا إنه تعالى قادر على الاكتساب ، غير أنه لا يوصف به لأن هذا الوصف إنما يجرى على من اكتسبه بآلة ، قلنا : قد فرغنا من الكلام على هذا ، فلا معنى للتطويل .

ثم يقال لهم : أليس أنه[3] تعالى قادر على أن يخلق فى الكافر إرادة الإيمان ولم يقدر على أن يريد منه الإيمان ، هلا جاز مثله فى مسألتنا ؟ وهذا الكلام للنجارية والأشعرية جميعاً ؛ لأن عند أحد الفريقين وهم النجارية ، أنه تعالى مريد لذاته[4] ولا يقدر أن يريد تعالى من الكافر خلاف[5] ما أراده فى الأزل لاستحالة خروجه عن صفته الذاتية ، وعند الفرقة الثانية وهم الأشعرية ، أنه تعالى

---

(١) ذكرتموه ، فى ص

(٢) ساقطة من ص

(٣) الله ، فى ص

(٤) فلا ، فى ص

(٥) إلا ، فى ص

مريد بإرادة قديمة ولا يقدر على أن يريد من الكافر خلاف ما أراده منه فيما لم يزل .

ومما يتعلقون به أيضاً ، قولهم : لو كان الواحد منا محدثاً لتصرفاته لوجب أن يكون عالماً بتفاصيل ما أحدثه ، كالقديم تعالى ، فإنه لما كان محدثاً لأفعاله[١] قادراً عليها كان عالماً بتفاصيلها .

قلنا : فرق بين الوضعين ، لأنه تعالى عالم لذاته ، ومن حق العالم لذاته أن يكون عالماً بجميع المعلومات على الوجوه[٢] التي يصح أن تعلم عليها ، وليس كذلك الواحد منا فإنه عالم بعلم ، ففارق أحدهما الآخر .

ثم يقال لهم : أليس أن أحدنا يقدر على الاكتساب ولا يجب أن يكون عالماً بتفاصيل ما اكتسبه ، فهلا جاز مثله في الحدوث ، فيكون قادراً على الإحداث ، وإن لم يعلم بتفاصيل ما أحدثه .

وبعد ، فلو خلق الله تعالى فينا العلم بتفاصيل ما أحدثه لوجب كون أحدنا محدثاً له وخلق هذا العالم لا يستحيل ، فوجب[٣] أن لا يستحيل كونه محدثاً .

ومما يتعلقون به ، قولهم : لو كان الواحد منا محدثاً لتصرفاته لوجب صحة أن يحصل فى الثانى مثل ما أحدثه فى الأول ، ومعلوم خلافه ؛ فإن من كتب حرفاً مرة لا يمكنه أن يكتب مثل ذلك الحرف مرة أخرى .

والجواب[٤]، قلنا : ولم وجب ذلك؟ فإن قالوا : الذى يدل عليه القديم تعالى ، فإنه لما كان محدثاً صح منه أن يحدث فى الثانى مثل ما أحدثه فى الأول ، قلنا : ولم جمعتهم بيننا وبين القديم ؟ فلا يجدون إليه سبيلا .

(١) أفعاله ، فى س
(٢) الوجه ، فى ا
(٣) فيجب ، فى س
(٤) الجواب ، فى س

ثم نقول لهم : إن فى أفعالنا ما تتأتى فيه هذه الطريقة ، ألا ترى أن أحدنا إذا قال مرة باء ، يمكنه أن يقول مثله مرات . وأظهر من هذا الارادة ؛ فإنه إذا أراد قدوم زيد مرة يمكنه أن يريد قدومه ثانيا وثالثا ، والإرادتان مثلان لتعلقهما بمتعلق واحد على أخص ما يمكنه ، ففسد ما ظنوه .

وبعد ، فإن أحدنا إذا كان حاذقاً بالكتابة عالماً بالخط ماهراً فيه ، فإنه يمكنه أن يكتب ثانياً مثل ما كتب[١] أولا بحيث لا يقع الفصل بينهما عند الادراك ، فيجب أن يكون محدثاً لها .

ثم يقال لهم : إن دل هذا على شىء فإنما يدل على فقد العلم أو على عدم الآلة لا على فقد القدرة على الأحداث[٢] ، فكيف يصح ما قالوه ؟ وقد قال مشايخنا البغداديون : إنه إنما لا يمكنه الخط فى الثانى مثل ما كتبه أولا لعدم الآلة ، لأن القلم كان فى الأول جديداً وفى الثانى كلاً[٣] .

على أن هذا لازم لهم فى الكسب ، فيقال : كان يجب أن قدر أحدنا على الاكتساب ، أن يقدر فى الثانى على اكتساب مثل ما اكتسبه أولا ، فإذا لم يجب ذلك ههنا كذلك فى مسألتنا .

ومما يتعلقون به أيضاً ، قولهم : إن الواحد منا لو كان محدثاً لتصرفاته لوجب أن يسمى خالقاً لها والأمة قد اتفقت[٤] على أن لا خالق إلا الله ، وقد نطق به الكتاب أيضاً . قال الله تعالى : « **هل من خالق غير الله** »[٥] وقال : « **أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم** »[٦] الآية .

(١) كتبه ، فى س
(٢) الحدوث ، فى ا
(٣) كل ، فى س
(٤) أجمت ، فى س
(٥) فاطر ٣
(٦) الرعد ١٦

والأصل فى الجواب عن ذلك ، أنا لو خلينا وقضية اللغة ، لأجرينا هـذا اللفظ على الواحد منا كما نجريه على الله تعالى لأن الخلق ليس بأكثر من التقدير ، ولهذا يقال ، خلقت الأديم هل لى منه مطهرة أم لا . وقال زهير :

ولأنت تفـــرى ما خلقت   وبعض القوم يخلق ثم لا يفرى[١]

وقيل للحجاج : إنك إذا وعدت وفيت ، وإذا خلقت فريت ، أى إذا قدرت قطعت .

وأظهر من هذا كله قوله تعالى : « **واذ تخلق من الطين كهيئة الطير باذنى فتنفخ فيها فتكون طيرا باذنى** » وقوله تعالى : « **فتبارك الله أحسن الخالقين** »[٢] ، فلولا أن هذا الاسم مما يجوز إجراؤه على غيره وإلا لتنزل ذلك منزلة قوله : فتبارك الله أحسن الآلهة ، ومعلوم خلافه .

فى الاصطلاح

وأما فى الاصطلاح فإنما لم يجز أن نجرى هذا اللفظ على الواحد منا ، لأنه عبارة عمن يكون فعله مطابقاً للمصلحة وليس كذلك أفعالنا ، فإن فيها ما يوافق المصلحة وفيها ما يخالفها ، فلهذا لم يجز إجراء هذه اللفظة على الواحد منا لا لشىء آخر . وأما قوله تعالى : « **هل من خالق غير الله** » فليس فيه ما ظنوه لأن فائدة الكلام معقودة[٣] بآخره ، وقد قال تعالى : « **هل من خالق غير الله يرزقكم** »[٤] ، ونحن لا نثبت خالقاً غير الله يرزق ، وقوله تعالى : « **ام جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه** »[٥] الآية . فإنها مما لا يصح التعلق بظاهرها لأنها نفى التساوى ، وما هذا

---

(١) يقول الشيبانى فى شرح ديوان زهير، ص٩٤ : الخالق : الذى يقدر ويهيىء القطع، والذى يقدر الأديم ويهيئه لأن يقطعه ويخرزه ثم يفريه أى يشقه كما قدر . وهذا مثل ضربه لحزمه.

(٢) المائدة ١١٠

(٣) معقود ، فى ص

(٤) فاطر ٣

(٥) الرعد ١٦

سبيله من الآيات فهى مجملة لا يصح التعلق بظاهرها ، إذ لا شيئين إلا وهما متساويان فى بعض الوجوه .

وبهذه الطريقة منع قاضى القضاة الشافعية من التعلق بظاهر قوله « **لا يستوى اصحاب النار واصحاب الجنة** »[١] على أن المؤمن لا يقتل بالكافر . قال : لأن الآية واردة فى نفى التساوى بينهما .

ولا ندرى ما المراد بذلك ، ولأى[٢] وجه نفى ذلك؟ ولعله أراد عدم التساوى من جهة الفوز ، وعلى هذا قال : « **اصحاب الجنة هم الفائزون** » ، كذلك فى هذا الموضع .

ثم نقول : إن المراد ، أن خلق أحدنا لا يشبه خلق الله تعالى ، فإن خلقه جل وعز يشتمل على الأجسام والأعراض ، وليس كذلك خلقنا فإنا لا نقدر إلا على هذه التصرفات التى هى القيام والقعود وما جرى مجراهما .

والقوم يتمسكون بآيات من القرآن ويستدلون بها على أن أفعال العباد موجودة من جهة الله تعالى .

والجواب عنها[٣] من طريق الجملة أن نقول : لا يمكنكم الاستدلال بالسمع على هذه المسألة ، لأن صحة السمع تنبنى على كونه تعالى عدلاً حكيماً لا يظهر المعجز على الكذابين ، وأنتم قد[٤] جوزتم ذلك على الله تعالى فكيف تقع لكم الثقة بكلامه ؟ وهلا جوزتم أن يكون كذباً ؟

وأيضاً ، فإن إثبات المحدث[٥] فى الغائب ينبنى على إثبات المحدث فى الشاهد والقوم قد منعوا من ذاك ، فكيف يمكنهم[٦] الاستدلال بكلام من لم يعلموه بعد ؟

---

(١) الحشر ٢٠

(٢) من أى ، فى ص

(٣) على ، فى ص

(٤) فقد ، فى ا

(٥) محدث ، فى ص

(٦) يمكنكم ، فى ص

فهذه طريقة القوم[١] والجواب[٢] عن ذلك على وجه الجملة . ثم إنا نذكرها[٣] آية فآية ، ونتكلم عليها .

أتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون

فمن جملة ما يتمسكون به قوله تعالى « **أتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون** »[٤].

والجواب عن ذلك[٥] ، أنا لو استدللنا بهذه الآية على مذهبنا لكنا أسعد حالا منكم ، لأن القديم تعالى أضاف إليهم العبادة والنحت ، فقال : أتعبدون ما تنحتون؟ وذمهم على ذلك ، فلولا أنها متعلقة بهم وإلا لما حسن إضافته إليهم وذمهم على ذلك[٦].

وبعد ، فالأصل فى كلام الحكيم أن لا يحمل إلا على وجه لو أظهره لكان لائقاً بالحكمة ، ومعلوم أنه لو قال : أتعبدون ما تنحتون وأنا[٧] الذى خلقت فيكم عبادته ونحته لكان لا يليق هذا الكلام بحكمته ، فلا يجوز حمل هذا على ظاهره ، ويجب أن يحمل على وجه يوافق الأدلة العقلية ، فيقال: إن المراد بقوله : وما تعملون ، أى وما تعملون فيه ، وذلك كثير جاء فى اللغة وفى كتاب الله تعالى، قال الله عز وجل « **يعملون له ما يشاء من محاريب** »[٨] فإنه لا تتعلق بالمحاريب لكونها أجساماً ، والمراد به العمل فى المحاريب[٩]. وكذلك قوله تعالى « **فاذا هى تلقف ما يافكون** »[١٠] الآية ... يعنى العصا ، أى ما يأفكون فيه ، كذلك فى مسألتنا .

(١) ساقطة من س
(٢) الجواب ، فى س
(٣) نتبع ، فى س
(٤) الصافات ٩٦
(٥) هذا ، فى س
(٦) عليه ، فى س
(٧) فأنا ، فى س
(٨) سبأ ١٣
(٩) الجملة: فإنه... المحاريب، ساقطة من س
(١٠) الأعراف ١١٧

الله خالق كل شىء

ومما يتعلقون به، قوله تعالى « **الله خالق كل شىء وهو على كل شىء وكيل** »[١]، قالوا : وهذا نص صريح فى موضع التنازع والخلاف .

وجوابنا ، أن هذا الظاهر متروك بالاتفاق ، لأنه تعالى من الأشياء ولم يخلق نفسه فلا يمكن التعلق بظاهر هذه الآية . وعلى أن هذه الآية وردت مورد التمدح ، ولا مدح بأن يكون الله تعالى خالقاً لأفعال العباد وفيها الكفر والإلحاد والظلم ، فلا يحسن التعلق بظاهره . فإذا عدلتم عن الظاهر فأخذتم بالتأويل، فلستم بالتأويل أولى منا ، فنتأوله على وجه يوافق الدليل العقلى ، فنقول : إن المراد به ، الله خالق كل شىء، أى معظم الأشياء . والكل يذكر ويراد ماذكرنا[٢]؛ قال الله تعالى فى قصة بلقيس « **واوتيت من كل شىء** »[٣] مع أنها لم تؤت كثيراً من الأشياء .

إن ربكم الذى خلق السموات والأرض وما بينهما

ومما يتعلقون به ، قوله تعالى « **إن ربكم الله الذى خلق السموات والأرض وما بينهما** »[٤] قالوا: وأعمال العباد فيما بين السموات والأرض[٥] فيجب أن تكون من خلق الله تعالى .

والجواب إن البين يستعمل حقيقة فى الفصل والوصل[٦] : وأى ذلك كان غير متصور فى أفعال العباد . على أن الأمر لو كان على ما ظنوه لوجب أن تكون هذه الأفعال كلها مخلوقة فى العباد فى ستة أيام ، وقد عرف خلافه .

ثم يقال لهم : الآية وردت مورد التمدح ، ولا مدح فى[٧] أن يكون الله تعالى[٨] خالقاً لأفعال[٩] العباد مع اشتمالها على القبيح والحسن . يبين ذلك

(١) الزمر ٦٢
(٢) ذكرناه ، فى س
(٣) النمل ٢٣
(٤) الأعراف ٥٤
(٥) الأرضين ، فى ا
(٦) أو الوصل ، فى س
(٧) ساقطة من س
(٨) ساقطة من س
(٩) لأعمال ، فى س

أنه إذا كان ينفي عن خلقه اللعب بقوله « **وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما لاعبين** »[١] فلأن ينفي عنه أفعال العباد وما فيها من فضيحة وشنيعة أولى.

وبعد، فإن الخلق في التعارف إنما يجري على فعل وقع مطابقاً للمصلحة، ومعلوم أن أفعال العباد ليست كذلك فكيف تجعل مخلوقة.

لن ربك فعال لما يريد

وربما يتعلقون بقوله تعالى « **إن ربك فعال لما يريد** »[٢] قالوا: ففي أفعال[٣] العباد ما يريده الله تعالى، فيجب أن يكون فاعلا لها.

وجوابنا، أن هذا كلام[٤] يقتضي كونه فاعلا لما يريده في الحال الذي يريده، وهذا يوجب عليكم قدم العالم، لاعتقادكم أنه تعالى مريد لذاته أو بإرادة قديمة. ومتى قلتم إنه تعالى إنما أراد فيما لم يزل أن يخلق العالم قلنا: ذلك نفي، والإرادة لا تتعلق بالنفي على ما نبنيه من بعد. وإن قلتم: إنه تعالى أراد فيما لم يزل أن يخلق العالم فيما لا يزال فلا يلزم قدم العالم قيل لكم: ولم لم يرد خلقه في الحال وهو مريد لذاته، والمراد من فعله، فيلزمهم قدم العالم على كل حال. ثم إننا نتأول الآية على وجه يوافق الدلالة العقلية، فنقول: المراد به[٥] أنه فاعل[٦] لما يريد من فعل نفسه، ولا يجوز غير هذا؛ لأن الآية وردت مورد الامتداح، ولا مدح في أن يكون فاعلا[٧] لأفعال العباد وفيها القبائح والمناكير. فهذه جملة الكلام في ذلك.

---

(١) الأنبياء ١٦
(٢) هود ١٠٧
(٣) أعمال، في س
(٤) كلام، في س
(٥) لن المراد، في س
(٦) فعال، في س
(٧) فعالا، في س

ومما يتعلقون به قوله تعالى « **ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها** »[١]. قالوا في هذه الآية دلالة على أن جميع المصائب من جهة الله تعالى على ما نقوله، وجوابنا أن الكتابة[٢] في قوله « **من قبل أن[٣] نبرأها** » راجعة إلى الأنفس لا إلى المصائب لأنها أقرب المذكورين، والكتابة[٤] إنما ترجع إلى أقرب مذكور[٥]. فبين تعالى أنه قبل خلق الأنفس كان[٦] عالماً بما يصير أمرهم إليه وتصيبهم من المصائب مكتوبا في اللوح المحفوظ، فلا تعلق لكم بها، وبعد فلو رجعت الكتابة إلى المصائب لكان لابد من أن يكون المراد به ما يصيبنا من الآلام والانتقام من جهة الله تعالى، فقد تمدح بالآية ولا تمدح بالقبائح[٧] في موضع من المواضع.

ومما يتعلقون به، قوله تعالى « **واختلاف ألسنتكم وألوانكم**[٨] »؛ ولا تعلق لهم أيضا به، فإن المراد بذلك الآلات ومجاري الكلام ومجاري هذه الحروف، لا الحروف والأصوات. يزيده وضوحاً أنه تعالى تمدح بذلك، وليس[٩] في كون هذه الحروف فعلا له ما يدل على المدح إن لم يدل على الجهل والحاجة.

ومما يتعلقون به، قوله جل وعز « **وأسروا قولكم أو اجهروا به إنه عليم بذات الصدور، ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير** »[١٠]. والجواب أن المراد به أنه الخالق للصدور، بدليل أن الآية وردت مورد التوبيخ والذم ولا ذم[١١] على سر أو جهر لم يتعلق بنا.

---

(١) التغابن ١١
(٢) إنها، في س
(٣) من قبل أن، محذوفة من س، والآية من سورة الحديد ٢٢
(٤) الكنايات، في س
(٥) المذكورين، في ا
(٦) أنه كان في ا
(٧) القبائح، في ا
(٨) الروم ٢٢
(٩) فليس، في س
(١٠) الملك ١٣ و ١٤
(١١) بذم، في ا

يبين ذلك أن هذا الكلام إذا لم يحمل على ماقلناه يجرى مجرى أن يقول: وأسروا قولكم أو اجهروا به فإنى عليم بما أنا فاعله ، وهذا لايستقيم .

ومما يتعلقون به ، قوله « **ربنا واجعلنا مسلمين لك** »[١] قالوا : وفى ذلك مايدل على أن الإسلام من قبله تعالى ، وكل من قال بأن الإسلام من قبل[٢] الله تعالى قال بذلك فى جميع الأفعال . وجوابنا أنا لانسلم أن الإسلام من قبل الله تعالى ، وكيف يكون من قبله وقد مدح عليه وذم على خلافه ، ورغب فى الثواب بفعله والعقاب بتركه ؟ وأيضا فإنه موقوف على أحوالنا ، ألا ترى أنه يقع بحسب قصدنا ودواعينا وينتفى بحسب كراهتنا وصوارفنا فكيف يكون من جهته ؟ فإذاً لابد من أن يؤول ذلك ويقال : إن المراد به ، اللهم الطف لنا ووفق حتى نستسلم لك ونؤمن بك :

ومما يتعلقون به، قوله تعالى« **وجعلنا فى قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة** »[٣] بيّن تعالى أن الرأفة من قبله . وجوابنا أنه نهى فى بعض المواضع عن الرأفة فقال « **ولا تأخذكم بهما رأفة فى دين الله** » [٤] ولو كان من قبله لم يجز النهى عنه فيجب أن يؤول الجعل ههنا فيقال : إن المراد الحكم ههنا[٥] والالطاف فلا يبقى لهم متمسك .

ومما يتعلقون به قوله،عزوجل« **وانه هو اضحك وابكى** »[٦] ، قالوا : بيّن أن الضحك والبكاء من جهته جل وعز ، ومن قال بذلك لم يفصل بينه وبين غيره من الأفعال . وجوابنا أن الضحك تفتح فى العينين وتقلص فى الشفتين

(١) البقرة ١٢٨
(٢) جهة . فى س
(٣) الحديد ٢٧
(٤) النور ٢
(٥) ساقطة من س
(٦) النجم ٤٣

مع سرور يلحق القلب ، وذلك قسمان : قسم لا يمكن[١] الانفكاك منه وذلك من جهته عز وجل ، وقسم يمكننا الانفكاك منه وذلك من جهتنا وموقوف على اختيارنا .

فأما البكاء فهو نزول العبرة عند لوعة تحدث فى القلب وحزن ، وذلك أبداً يكون موقوف على اختيار البارى ، ولهذا فإن أحدنا يجتهد كل الجهد لينزل[٢] العبرة فلا تجيبه ، وربما يغلب عليه فلا يمكنه المنع منه . وإذا كان هذا هكذا فقد أجبنا القوم على ما أرادوه ، ولكن لم يلزم مثله فى سائر الأفعال ، لأن الطريقة فيها مختلفة . يبين ذلك ويوضحه ، أن العلماء وإن اختلفوا فى الأمر هل يقتضى أم لا يقتضيه لم يختلفوا فى أن الخبر لا يقتضى التكرار ، فنحن إذا جوزنا أن يضحكنا[٣] ويبكينا مرة ، لم يلزمنا تجويزه على طريق الدوام والتأبيد ، فعلى هذه الجملة يجب أخذ الكلام فى هذه الآيات التى يتعلقون بها .

والأصل فيها أجمع ، ما قدمناه من منعهم من الاستدلال بالسمع أصلا وخاصة فى هذه المسألة .

الاختلاف فى المتولدات من علقها بالطبع والرد عليه

وأما المتولدات ففيها نوع آخر من الاختلاف غير ما قدمناه[٤] .

فى الناس من علقها بالطبع[٥] على ما قاله أبو عثمان الجاحظ فى أفعال الجوارح والمعرفة ، ولم يجعل الواقع[٣] عند الاختيار[٤] سوى الارادة دون الحركات وما شاكلها .

وفيهم من قال : إن هذه الحوادث التى تحدث فى الجمادات فإنها تحصل بطبع المحل ، وهو النظّام ، وإليه ذهب معمر .

(١) يمكننا ، فى س
(٢) لنزول ، فى س
(٣) يضحكنا الله ، فى س
(٤) تقدم ، فى س
(٥) بالطباع ، فى س

فأما ثمامه بن الأشرس ، فإنه جعل هذه الحوادث ما عدا الإرادة حدثا لا محدث له .

ولعل شبهة الجميع واحدة[١] ، فإنهم لما رأوا أن ما يتعلق بالفاعل أو يضاف إليه فلابد أن يكون للاختيار فيه مدخل ، ورأوا وجوب وقوع المراد عند حدوث الإرادة ، ووجوب وقوع المسبب عند حصول سببه ، فأخرجوه عن التعلق بالفاعل أصلا . ثم افترقوا : فمنهم من علقه بالطباع ، ومنهم من جعله حدثاً لا محدث له . ولو أنهم أنعموا النظر لعلموا أن المتولدات مما للاختيار فيه مدخل ، فيقع مرة بأن يختار الفاعل ماهو كالواسطة فيه ، ولا يقع أخرى بأن لا يختار الفاعل ما هو كالواسطة فيه .

يزيد ذلك توضيحاً[٢]، أن السبب لايمتنع حصوله ثم لا يحصل المسبب ، بأن يعرض عارض فيمنعه من التوليد ، ومتى وجب حصوله[٣] عند حصول السبب وزوال الموانع فإن حاله كحال المبتدأ عند تكامل الدواعى ، فإنه يحصل لا محاله ، فمن أين الفرق بينهما ؟

وبعد،فإن المتولد إذا كان مما يثبت لأحوالنا فيه تأثير حتى يقف على قصدنا ودواعينا ويثبت فيه المدح والذم كما فى المبتدأ سواء. فما وجه الفرق ؟ وكيف يعلق[٤]المراد بالطبع والإرادة باختيار الفاعل مع أن الحالة فيهما على سواء ، فإما أن يعلقا جميعاً بالطبع ، أو يضافا إلى الفاعل . فأما أن يجعل أحدهما واقعاً بالطبع ، والآخر باختيار الفاعل فلا .

(١) شبهة واحدة فى ا
(٢) وضوحاً ، فى س
(٣) وقوعه ، فى س
(٤) يعلق ، فى س

وبعد ففى تعليق هذه الحوادث بالطبع تعليق لها بما لا يعقل على ما أبطلنا به قول أصحاب الطبائع[١] ، وإن كانوا عند التحقيق أدخل فى العذر من هؤلاء، لأنهم حين نفوا الصانع لم يكن لهم بد من أن يعلقوا ذلك بأمر موجب ، فأما هؤلاء فقد أثبتوا الفاعل المختار ، فما عذرهم فى تعليق هذه الأمور بالطبع .

على أن هذا يوجب عليهم أن لا تقع لهم الثقة بالنبوات لتجويزهم حصول المعجزات بطبع المحل ، ويوجب عليهم القول : بأن هذه الأعراض التى هى أصول النعم من الحياة والقدرة والشهوة كلها حاصلة بطبع المحل ، وفى ذلك إخراج القديم تعالى عن أن يكون مستحقاً للعبادة ، بل يلزمهم إضافة هذه القبائح التى تشتمل عليها المتولدات إلى الله ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً .

من جعل المتولد حدثا لا محدث له

وأما من جعل هذه الحوادث حدثاً لا محدث له فقد أبعد ، فيلزمه[٢] القول بذلك فى جميع الحوادث ، لأنه لا فرق بين بعضها والبعض فى الاحتياج إلى محدث وفاعل ، ولئن راعى الجواز واعتبره ، فإن ذلك ثابت فى المتولدات ثباته فى المبتدأ[٣] ،لما قد بينا أنه لا يمتنع حصول السبب ولا يولد، بأن يعرض له عارض فيمنعه من التوليد ، فإن[٤] المسبب يقع مع الجواز كالمبتدأ سواء ، ولئن جاز إخراج المسبب عن التعلق بالفاعل لوجوب حصوله عند وجود السبب وزوال الموانع ، لوجب إخراج المبتدأ أيضاً عن تعلقه بالفاعل لوجوب وقوعه عند توفر الدواعى وتكاملها ، وإلا فما الفرق ؟ وبهذه الطريقة نجيب عن قوله إذا قال : كما لا يجوز أن نعلق معلول العلة بالفاعل لوجوبه عند وجود العلة ، كذلك فى مسألتنا ، فإنا قد ذكرنا[٥] أن وجود المسبب لا يجب عند حصول السبب ،

(١) الطبع ، فى س
(٢) ويلزمه ، فى س
(٣) المبدأ ، فى ا
(٤) فإذا ، فى س
(٥) بينا ، فى س

فإنه لا يمتنع⁽¹⁾ أن يعرض عارض فيمنعه من التوليد ، وليس كذلك معلول العلة فإنه يجب عند وجود العلة ، حتى يستحيل مع وجودها أن لايثبت ، ففارق أحدهما الآخر .

يبين ذلك ، أن ذات المسبب ذات منفصلة عن السبب ، حادثة كهو . فكما أن السبب يضاف إلى الفاعل فكذلك المسبب ، فيجب أن تستوى الحوادث في كونها مضافة إلى الفاعل ، وإن كانت تختلف كيفية الإضافة ، ففيها ما يتعلق به بلا واسطة كالمبتدأ ، وفيها مالا يتعلق به إلا بواسطة وهوالمتولد . فهذا⁽²⁾ تمام الكلام في المتولدات ، وهذا آخر الفصل⁽³⁾.

فصل في الاستطاعة⁽⁴⁾

وهو الكلام في أن القدرة متقدمة لمقدورها غير مقارنة له .

ووجه اتصاله بباب العدل ، أنه يلزم على القول بمقارنتها للمقدور تكليف ما لا يطاق ، وذلك قبيح ، ومن العدل أن لا يفعل القبيح .

المقدورات نوعان
١-مبتدأ كالإرادة
٢- متولد كالصوت

فإذا عرفت هذا ، فاعلم أن المقدورات على ضربين : مبتدأ كالإرادة ، ومتولد كالصوت .

(١) يمنع ، في ا

(٢) وهذا هو ، في س　　　(٣) في س ، الفصل بخير الجزء الأول

(٤) والاستطاعة عندالمعتزلة هي القدرة على الفعل ، وعلى ضده قبل الفعل ، فإذا وجد الفعل لم يكن الإنسان حاجة إليها « الإنسان قادرأن يفعل في الأول ، وهو يفعل في الأول ، والفعل واقع في الثاني لأن الوقت الأول وقت يفعل ، والوقت الأول وقت فعل » ٢٢ انظر الأشعري المقالات ٢ :٢٣٣ . وقال المعتزلة بأن القدرة متقدمة لمقدورها أي أنها تلازم الباعث ، وخالف البغداديون فقالوا بجواز مقارنة المقدور للقدرة وتقدمه عليها .

فالمبتدأ يجب أن تكون القدرة متقدمة عليه بوقت ، ثم في الثاني يصح منه فعله .

والمتولد على ضربين : أحدهما يتراخى عن سببه كالإصابة مع الرمي ، والثاني لا يتراخى كالمجاورة مع التأليف .

أما مالايتراخى عن سببه فإن حاله كحال المبتدأ ، والمتراخي عن سببه فإنه لا يمتنع أن تتقدمه القدرة بأوقات ، وإن كان لا يجب أن يتقدم سببه إلا بوقت .

إذا ثبت هذا ، فالكلام في أن القدرة يجب تقدمها على مقدورها⁽¹⁾ أولا يجب ، وذلك يترتب على إثباتها أولاً ، لأن الكلام في حكم الشيء يتفرع على إثباته .

طرق ... القدرة

فالطريق إلى إثبات القدرة طرق : أحدها، ماقدمناه في إثبات الأعراض . وتحريره في هذا الموضع أن نقول : إن الواحد منا حصل قادراً مع جواز أن لا يحصل قادراً والحال واحدة والشرط واحد ، فلابد من أمر ومخصص له لمكانه حصل على هذه الصفة ، وإلا لم يكن بأن يحصل عليها أولى من خلافه، وليس ذلك إلا وجود معنى هو القدرة .

والثاني ، هو أن نقول : إن ههنا عضوين ، يصح الفعل بأحدهما ابتداء ، ولا يصح بالآخر ، فلولا أن لأحدهما مزية على الآخر بأمر من الأمور ، وإلا لم يكن هو بصحة الفعل به أولى من صاحبه⁽²⁾ ، وليس ذلك الأمر إلا القدرة .

والثالث هو أن نقول : إن ههنا قادرين ، يصح من أحدهما الفعل أكثر مما يصح من الآخر مع استوائهما في كونه قادرين ، فلولا أنه مختص بأمر زائد على ما يختص به الآخر ، وإلا لم يكن هو بهذه المزية أولى من صاحبه ، وليس ذلك الأمر إلا زيادة القدرة على ما نقوله .

(١) المقدور ، في س　　　(٢) الآخر ، في س

مخالفة البغداديين

وقد خالفنا بذلك مشايخنا البغداديون ، وقالوا : إنما يصح من القادر الفعل لمكان الصحة لا لما ظننتموه .

وقد بينا الكلام عليهم فى باب الصفات ، وذكرنا أن الصحة إما أن يراد بها التأليف من جهة[١] الالتئام ، أو اعتدال المزاج ، أو زاول الأمراض والأسقام ، وشىء من ذلك مما لا يؤثر فى وقوع الفعل ولا فى صحته لأن الفعل إنما يصدر عن الجملة ، فالمؤثر فيه لابد من أن يكون[٢] راجعاً إلى الجملة ، وهذه الأمور كلها راجعة إلى المحل .

وأيضاً ، فإن اعتدال المزاج يرجع إلى أمور متضادة ، فكيف تؤثر فى حكم واحد ؟ وأما زوال الأسقام فإنه نفى ، فكيف يعلق به هذا الحكم ؟ وبعد ، فقد يقع فى زاول الأسقام الاشتراك ، فكان يوجب[٣] الاشتراك فيه الاشتراك فى القدرة على ذلك المقدور ، فليس إلا أن يقال إن صحة الفعل ووقوعه إنما هو لكونه قادراً ، وكونه قادراً لا يصح إلا بالقدرة ، فثبتت القدرة بهذه الطريقة.

شبهة البغداديين

وشبهة البغداديين فى ذلك ، هو أن أحدنا إذا كان صحيح البدن يصح منه الفعل ، ومتى لم يكن صحيح البدن لم يصح ، فيجب أن تكون صحة الفعل مستندة إلى الفعل .

وإنما وجب ما ذكروه فى الواحد منا لأنه قادر بقدرة ، والقدرة محتاجة فى وجودها إلى محل منبنى بنية مخصوصة ، وهذه البنية إنما ثبتت عند ثبات الصحة دون زوالها فلا يجب لهذه العلة أن تستند صحة الفعل إليها . لولا ذلك وإلا كان

---

(١) على وجه ، فى س
(٢) يكون أمراً ، فى س
(٣) يجب ، فى س

يجب إسنادها إلى كونه حيا ، فإنه ما لم يكن حياً لم[١] يصح منه الفعل ، لأن كونه قادراً يترتب عليه ، فكما أن هذا لا يجب كذلك فى مثلنا[٢] .

اختلاف الأسـ
الدالة على القد
والمعنى واحـ

وأعلم أن الأسماء تختلف عليها ، فتسمى قوة واستطاعة وطاقة ، وإن كانت الطاقة إنما تستعمل فيما يوصل إليها ، ولهذا لا يقال إنه تعالى مطيق لاستحالة المشقة عليه .

وعلامة اتفاق هذه الألفاظ فى المعنى ، أنك لو أثبت ببعضها ونفيت بالبعض لتناقض الكلام .

للقادر حال
– حالة يصـ
منها التـ
وأخرى لا يـ

ثم إن القادر له حالتان : حالة يصح منه إيجاد ما قدر[٣] عليه ، وحالة لا يصح ذلك ؛ والأسماء تختلف عليه بحسب اختلاف هاتين الحالتين ، فى الحالة الأولى يسمى مطاقاً مخلّى ، وفى الثانية يسمى ممنوعاً .

ثم إن الممنوع لا يكون ممنوعاً إلا بمنع ، والمنع هو ما يتعذر على القادر لمكانه الفعل على وجه لولاه لما تعذر وحالته تلك ، ثم إنه لا يخلو ؛ إما أن يكون بطريقة القيد والحبس ، وذلك كأن يحبس أحدنا ويقيد فلا يتأتى منه المشى ، وإما أن يكون بالضد أو ما يجرى مجراه[٤] . أما يكون بطريقة القيد ، فيجوز أن يحاول أحدنا تحريك جسم وغيره يحاول تسكينه ، فيحدث[٥] فيه من التسكينات[٦] ما يزيد على ما فى مقدوره من الحركات ، فإنه يكون والحال هذه ممنوعاً من تحريكه بطريقة القيد ، وأما المنع بما يجرى مجرى الضد ، فهو كأن يمتنع على الكاتب الكتابة لفقد الآلة من القلم والقرطاس ، فعند هذه الأمور يكون القادر ممنوعاً ، وعند ارتفاعها يكون مطاقاً ومخلّى .

---

(١) لا ، فى س
(٢) مسألتنا ، فى س
(٣) يقدر ، فى س
(٤) مجرى الضد ، فى س
(٥) يحدث ، فى س
(٦) السكنات ، فى ا

حقيقة الجواز والصحة والتوهم

ثم أنه رحمه الله، أخذ يتكلم فى حقيقة الجواز والصحة والتوهم ،لما رأى أن المجبرة يتعلقون بهذه الألفاظ ، دفعاً لإلزامنا إياهم أن يكون حال الكافر أسوأ من حال العاجز، فيقولون :إن الكافر يصح منه الإيمان أويجوز أو يتوهم وليس كذلك العاجز ، فبيّن معانى هذه الألفاظ ، ليعلم أنه لا فرج لهم فيها .

معنى الجواز

وجملة القول فى ذلك ، أن الجواز فى الأصل إنما هو الشك ، يقال : فلان مجوز أى شاكّ .

الشك ، الصحة الإمكان،الوقوع موقع الصحيح ، الإباحة

ثم يستعمل بمعنى الصحة ، فيقال : يجوز منه الفعل ، أى يصح ؛ و يستعمل بمعنى الامكان نحو قولنا : المحل يجوز أن يبيض ويجوز أن يسود ، أى يمكن ؛ وربما يستعمل ويراد به أنه وقع موقع الصحة[1] ، نحو ما يقوله الفقهاء : يجوز التوضؤ بالماء المغصوب وتجوز الصلاة فى الدار المغصوبة ، أى لا يلزم فيها الإعادة بل وقع[2] موقع الصحيح ؛ وربما يراد به الإباحة ، كما يقال : يجوز للمضطر أن يتناول الميتة ، أى يباح له ذلك .

فهذه هى الوجوه التى يستعمل فيها الجواز ، وحقيقته ما ذكرناه أولا .

ثم ليس يجب إذا استعمل بمعنى الصحة فى موضع أن يستعمل فى سائر المواضع حتى يصح أن يقال : يجوز من الله تعالى الظلم على معنى أنه يصح، لأن المجازات مما لا يقاس عليها ، ولهذا لا يقاس غير العربة من الدابة والحصيرة عليها فى جواز السؤال .

وبعد ، فإن الأصل أن كل لفظ يحتمل معنيين : يصح أحدهما على الله

(١) الصحيح ، فى ا　　(٢) وقعت ، فى س

تعالى ولا يصح الآخر عليه ، فإنه لا يجوز لنا أن نجريه على الله تعالى ، وإن جاز له تعالى[1] أن يجريه على نفسه ، لأنه[2] قد ثبتت حكمته .

معنى الص... نفى الاس... انتظار...

وأما الصحة : فقد تذكر ويراد بها نفى الاستحالة ، نحو ما يقال : يصح من القادر الفعل ، أى لا يستحيل ؛ وقد تذكر ويراد بها أنه مما ينتظر وقوعه ، كما يقال أنه كان يصح من الله تعالى خلق العالم فيما لم يزل ، أى ينتظر وقوعه منه عز وجل .

معنى التوهم... الظن المخص... (وهو ... الاعتقاد)

وأما التوهم : فالمرجع به إلى ظن مخصوص . والظن ، فهو المعنى الذى إذا وجد فى أحدنا أوجب كونه ظاناً ، والواحد منا يفصل بين كونه ظاناً وبين غيره من الصفات ، نحو كونه مريداً أو كارها أو ما يجرى[3] مجراها .

اختلاف الش... أبى على وأبى...

وقد اختلف الشيخان فى ذلك ؛ فعند شيخنا أبى على أنه جنس برأسه سوى الاعتقاد وهو الصحيح ، وعند الشيخ أبى هاشم المرجع به إلى اعتقاد مخصوص .

(التوهم ... الاعتقاد أبو... (التوهم اع... مخصوص أبو...

والذى يدل على فساد مذهبه ، أنه لو كان من قبيل الاعتقاد[4] لكان لا يحسن من الله تعالى أن يتعبدنا بشىء من الظنون ، ومعلوم أنه قد تعبدنا بكثير من الظنون نحو الاجتهادات فى جهة القبلة وغير ذلك . وإنما قلنا هذا هكذا ، لأنه ما من اعتقاد يفعله الواحد منا إلا ويجوز أن يكون معتقده على ما هو به ويجوز خلافه ، والتكليف بما هذا حاله قبيح .

عودة إلى المقص... وهو تق... القدرة لمقدور...

وبعد هذه الجملة بعود إلى المقصود بالباب ، وهو الكلام فى تقدم القدرة لمقدورها .

(١) محذوفة من ا　　(٢) لأنه لما ، فى س
(٣) وما يجرى ، فى س　　(٤) الاعتقادات ، فى س

عنــد المعتزلة القدرة متقدمة وعنــد المجبرة القدرة مقارنة للمقدور

وجملة ذلك ، أن من مذهبنا أن القدرة متقدمة لمقدورها ، وعند المجبرة أنها مقارنة له . ولعلهم بنوا ذلك على أن أحدًا لا يجوز أن يكون محدثًا لتصرفه ، وأنهم لما أثبتوا الله تعالى محدثًا على الحقيقة ، قالوا : إن(١) قدرته متقدمة لمقدورها غير مقارنة له .

ونحن إذا دللنا على فساد مذهبهم دخل تحت ذلك صحة ماذهبنا إليه ، لأنها إذا لم تكن مقارنة لمقدورها(٢) لم يكن بد من أن تكون متقدمة له .

والذى يدل على فساد مذهبهم ، هو أنه لو كانت القدرة مقارنة لمقدورها(٣) لوجب أن يكون تكليف الكافر بالإيمان تكليفًا لما لا يطاق ، إذ لو أطاقه لوقع منه ، فلما لم يقع منه دل على أنه غير قادر عليه ، وتكليف ما لا يطاق قبيح ، والله تعالى لا يفعل القبيح(٤) .

وإن شئت بنيت هذه الدلالة على أصل آخر ، فنقول : إن القدرة صالحة للضدين ، فلو كانت مقارنة لها لوجب بوجودها وجود الضدين ، فيجب فى الكافر وقد كلف الإيمان أن يكون كافرًا مؤمنًا دفعة واحدة ، وذلك محال .

ومتى قالوا : ومن أين أن القدرة صالحة للضدين؟ قلنا : من حيث أنها لو لم تكن صالحة للضدين ، لوجب أن يكون تكليف الكافر بالإيمان تكليفًا لما لا يطاق ، وذلك قبيح ، والله تعالى لا يفعل القبيح .

---

(١) بأن ، فى س (٢) المقدور ، فى س

(٣) المقدور ، فى س

(٤) حول مشكلة التكليف مما لا يطاق اختلف علماء الإسلام ، فنهم من قال بجوازه كالأشاعرة ، ومنهم من أنكره ونفاه عن الله كالمعتزلة ، والماتريدية يميلون إلى رأى رجال الاعتزال . انظر نظم الفرائد لشيخ زاده ٣٣ . وقال الباقلانى : لن أردت بعدم الطاقة عدم القدرة على الفعل فذلك جائز ، وأن أردت بعدم الطاقة وجود ضدها من العجز فلا يجوز ذلك لأن العجز يخرج عن الشىء وضده ولا وجه لتكليف من هذا سبيله ، وعدم القدرة على الشىء لا يوجب ذلك . التمهيد للباقلانى ٢٩٤ .

فإن قيل : لا يلزم أن يكون تكليف الكافر بالإيمان تكليفًا(١) لما لا يطاق لأن فيه القدرة ، قيل له : إن ما فيه من القدرة لا يخلو ؛ إما أن تكون قدرة على الايمان ، أو على غير الايمان . فإن كانت قدرة عليه وجب حصوله لأنها موجبة عندكم ، وإن كانت قدرة على غيره فإن وجود تلك القدرة وعدمها سواء ، أو يكون سبيله سبيل اللون إذا وجد فيه ، فكما أن ذلك لا يوجب حسن التكليف ، كذلك(٢) هذا .

فإن ارتكبوا تكليف ما لا يطاق ، كان فى ذلك خروج عن الاسلام وانسلاخ عن الدين ، لأن الأمة من لدن النبى صلى الله عليه إلى اليوم الذى وقع فيه الخلاف لم يجوزوا ذلك على الله تعالى . فإن قالوا : إنما لا يجوز عليه لما اعتقدوا فيه القبح ولم يثبت قبح هذا التكليف ، قلنا : إن المنع من قبح ما هذا سبيله مما لا وجه له ، فإن كل عاقل يعلم بكمال عقله أن تكليف الأعمى بنقط المصحف على جهة الصواب وتكليف الزمن بالمشى قبيح ، اللهم إلا إذا كان الكلام فى وجه قبحه فينازع الخصم فى ذلك ويقول : لا أسلم إنه إنما قبح لكونه تكليفًا لما لا يطاق . والذى يدل على أن هذا هو الوجه فى قبحه لا غيره ، هو أنه متى علمناه على هذه الصفة علمنا قبحه وإن لم نعلم شيئًا آخر ، ومتى لم نعلمه على هذه الصفة لم نعلم قبحه وإن علمنا ما علمنا . فبان أنه إنما يقبح لكونه تكليفًا لما لا يطاق .

المجبرة على فرقتين ١ ــ القدرة مقارنة وغير صالحة للضدين ٢ ــ القدرة مقارنة وصالحة للضدين

واعلم أن المجبرة على فرقتين :

فرقة تقول : إن القدرة مقارنة لمقدورها غير صالحة للضدين ، والكلام عليهم ما تقدم .

---

(١) لما ، فى س (٢) كذا ، فى س

الأدلة على عدم جواز مقارنة القدرة لمقدورها، سواء كانت قادرة على الضدين أو غير قادرة

وفرقة تقول: إن القدرة مقارنة لمقدورها صالحة للضدين، وهذا إنما أخذوه عن ابن الراوندى، ظناً منهم أنه ينجيهم عن ارتكاب القول بتكليف ما لا يطاق. ولا فرج لهم عن ذلك أيضاً، لأن القدرة إذا كانت مقارنة لمقدورها صالحة للضدين، يجب[١] أن يوجد من الكافر الكفر والإيمان معاً، أو يكون تكليفه بالإيمان تكليفاً بما لا يطاق، وأى القولين كان فهو فاسد.

وبعد، فإن قولهم إن القدرة مقارنة لمقدورها صالحة للضدين متناقض، لأنا إذا قلنا إن القدرة صالحة للضدين فإنما نعنى به أنه يصح من القادر أيهما شاء، وذلك يقتضى تقدمها، وهذا مع القول بأن القدرة مقارنة لمقدورها مما لا يتأتى، فتناقض.

وبعد، فلو كانت القدرة صالحة للضدين على ما ذكروه، لكان لا يكون أحد الضدين بالوقوع أولى من صاحبه إلا بأمر مخصص، وليس ههنا أمر يمكن الإشارة إليه، فيجب القول باجتماع الضدين، وذلك محال.

فإن قال: كما يلزمكم على القول بأن القدرة صالحة للضدين أن يجتمع الضدان، كذلك لا يلزمنا.

قلنا: إنكم جعلتم القدرة موجبة لمقدورها مقارنة له فيلزمكم ذلك ولا يلزمنا لأنا جعلناها متقدمة لمقدورها صالحة للضدين، فسد كلامكم بهذا.

فإن قالوا: إن ههنا مخصصاً وهو الاختيار. قلنا: الاختيار كالمختار فى أنه لا يمكن أن يقع إلا بقدرة، وتلك القدرة أيضاً صالحة للضدين فتحتاج إلى

(١) ناقصة من س

أمر آخر له ولمكانه يكون ذلك الاختيار بالوقوع أولى مما يضاده، والكلام فى ذلك كالكلام فى هذا فيتسلسل بما لا يتناهى من الاختيار، واختيار الاختيار، أو ينتهى إلى اختيار ضرورى؛ وذلك يوجب كون الواحد منا فى بعض الحالات مدفوعاً إلى اختيار ضرورى، والمعلوم أنه لا يوجد فى شىء من الحالات كونه على هذا الوصف.

وبعد، فإن الساهى قد عدم منه الاختيار، فيجب أن يوجد منه الضدان وقد عرف فساده.

وبعد، فإن قدرة الاختيار منفصلة عن قدرة المختار، فكان يجب أن يحصل أحدهما مع فقد الآخر[١]، وهذا يؤدى إلى اجتماع الضدين فى بعض الحالات على ما ذكرناه.

وبعد. فإن الكافر إذا وجد فيه اختيار الكفر وهو موجب للكفر عندهم كان[٢] يجب أن يكون تكليفه بالإيمان تكليفاً لما لا يطاق، وذلك قبيح.

فإن قيل: إن الكافر كما يصح منه اختيار الكفر يصح[٣] منه اختيار الإيمان. قلنا: كيف يصح منه ذلك؟ أيصح منه اختيار الإيمان مع أن فيه اختيار الكفر الموجب له[٤]، أو يصح منه ذلك بشرط أن لا يكون كان فيه الكفر واختياره والقدرة الموجبة له؟

فإن قيل بالأول، ففى ذلك اجتماع المتضادات وذلك مما لا وجه له،

(١) الأخرى، فى ا — (٢) فكان، فى س
(٣) فيصح، فى ا — (٤) و، فى س

وإن قيل بالثانى ، كان ذلك تجويز البدل عن الموجود الحاصل ، وذلك محال على ما سنذكره من بعد إن شاء الله .

وهذا إنما ألزمناهم ، لأن مذهبهم أن الاختيار كالقدرة فى باب الإيجاب .

اقسام المجبرة قسمين :
— ليس ذلك تكليفاً بما لا يطاق
— ومنهم من جوز تكليفه بما لا يطاق

ثم المجبرة لما ألزمت على القول بأن القدرة مقارنة لمقدورها موجبة له أن يكون تكليف الكافر بالإيمان تكليفاً لما لا يطاق افترقوا فرقتين :

فمنهم من قال إن ذلك ليس بتكليف لما لا يطاق .

ومنهم من جوز[1] أن يكلف الله تعالى العبد ما لا يطيقه . وقال : إنه ليس فى العقل قبحه ، وإنما المانع منه السمع . وفى هؤلاء من جوز ذلك على الله تعالى ، واستدل بقوله تعالى : « **انبئونى بأسماء هؤلاء** »[2] قال إن الله تعالى كلفهم الإنباء مع أنهم لا يقدرون عليه ، وهو ابن أبى بشر[3] المخذول وأصحابه .

والكلام عليهم هو أن نقول : كل عاقل يعلم بكمال عقله قبح تكليف الزمن بالمشى وتكليف الأعمى بنقط المصاحف على وجه الصواب ، والدافع له مكابر جاحد للضروريات ، ومن هذا سبيله فإنه لا يناظر ، وعلى هذا فإن النظام لما ناظره مجبر وانتهى[2] بهما الكلام إلى أن قال له المجبرى : ما الدليل على قبح التكليف لما لا يطاق ؟ سكت النظام وقال : إن الكلام إذا بلغ إلى هذا الحد وجب أن نضرب عنه رأساً .

فإذاً لا كلام فى ذلك ، وإنما الكلام فى وجه قبحه .

لا كلام فى تقبيح التكليف لما يطاق ، وإنما الكلام فى وجه قبحه

فعندنا ، أنه إنما يقبح لكونه تكليفاً لما لا يطاق ، بدليل أنا متى عرفناه

(١) يجوز ، فى ا
(٢) البقرة ٣١
(٢) فانتهى ، فى س
(٣) يقصد أبا الحسن الأشعرى

على هذه الصفة عرفنا قبحه وإن لم نعلم[1] شيئاً آخر ، ومتى لم نعرفه على هذه الصفة لم نعرف قبحه وإن عرفنا ماعرفنا . وأما قوله تعالى : « **انبئونى بأسماء هؤلاء** » فإنما قال ذلك تعريفاً لهم بالعجز عن الإنباء لا أن ذلك تكليفاً ، وعلى هذا لو كان تكليفاً لكان تكليفاً لما لا يُعلم ، وذلك مما لا يجوزه القوم وإن أجازوا تكليف ما لا يطاق .

ومن العجب أن هذا المخذول كان يستدل بالسمع على المسائل ، وعلى هذه المسألة خاصة ، مع تجويزهم[2] سائر القبائح من الكذب وإظهار المعجز على الكذابين وغير ذلك على الله تعالى ، مع أن كلام الله تعالى إنما يكون حجة إذا ثبت أنه لا يكذب ، فأما والكذب جائز عليه فكيف تقع الثقة بقوله ، وما الأمان له من أن هذا الذى يقع الاحتجاج به من[3] الكذب الصراح ليس بالكذب[4] ؟

ثم إن قاضى القضاة عارضه بقوله تعالى : « **لا يكلف الله نفسا الاوسعها**[5] » وإنما أورد هذه الآية على طريق المعارضة والاستئناس ، لا على طريق الاستدلال والاحتجاج ؛ لأنا قد ذكرنا أن كل مسألة تقف صحة السمع عليها ، فالاستدلال بالسمع على تلك المسألة لا يصح .

فإن قالوا : لو قبح تكليف مالا يطاق لحسن تكليف ما يطاق . قلنا : لا يمتنع أن يقبح ذلك ، وينقسم هذا كالكذب يقبح والصدق ينقسم ، وكإرادة القبيح تقبح وإرادة الحسن تنقسم . هذا هو الكلام على الأشعرية .

(١) نعرف ، فى س
(٢) تجويز ، فى س
(٣) من باب ، فى س
(٤) ليس بالكذب ، ناقصة من س
(٥) سورة البقرة ٢٨٦

الكلام على النجارية

وأما الكلام على النجارية[١] فنقول : إن تكليف الكافر بالإيمان تكليف ما لا يطاق ، لأن الطاقة والقدرة سواء ، وهو لا يقدر إلا على الكفر لأنه لم يقع منه إلا الكفر ، فليس فيه إلا قدرة الكفر ، فيلزم أن يكون تكليفه بالإيمان تكليفاً لما لا يطاق ، وذلك قبيح ، والله تعالى لا يفعل القبيح .

فإن قالوا : إن هذا إنما يلزم إذا لم يصح منه الإيمان أو لم يُجوز أو لم يتَوهم ، فأما إذا صح منه الإيمان وجوزوتُوهم فلا . قلنا : إن شيئاً من ذلك مما لا يمكن أن يفعل به الإيمان ، وإنما الإيمان يفعل بالقدرة عليه ، والكافر فقد عدمها .

وبعد ، فهذه الألفاظ من توابع القدرة ولا تستعمل إلا حيث تستعمل القدرة ، فكيف يصح ماقالوه ؟

طريقة أخرى فى الكلام عليهم ، وهو أن نقول : إن الكافر إذا لم يقدر على الإيمان كان تكليفه به كتكليف العاجز فى القبح ، فإن قالوا : إنا وإيا كم اتفقنا على حسن تكليف الكافر بالإيمان فما غرضكم فى هذه المنازعة؟ قلنا : إن غرضنا فى ذلك أن تتبينوا فساد مذهبكم لتتركوه، وصار الحال فى ذلك[٢] كالحال فى إلزامنا المجسمة أنه تعالى لو كان جسما لوجب أن يكون محدثاً ، وقد ثبت قدمه ، فكما أنه ليس للمجسم أن يقول : إنا وإيا كم أجمعنا على قدم القديم فما وجه هذا الإلزام ؟ لأنا نقول لهم : إنما ألزمنا كم لكى تتركوا مذهبكم الفاسد إلى مذهبنا ، كذلك هنا .

---

(١) النجارية هم أتباع أبى الحسن النجار المصرى ، أو الحسين بن محمد النجار . الشهرستانى ١ : ١١٢ ، المقريزى ٢ : ٣٥٠ وقد وافقوا المعتزلة فى القول بحدوث القرآن ونفى الرؤية فى الجنة واعتبرهم الشهرستانى من الجبرية . ومن فرقهم : البرغوثية، والمستدركة وأغلبهم فى الرى. مختصر الفرق بين الفرق ١٢٦ .

(٢) فيه ، فى ص

ومما يبين لك أن تكليف الكافر بالإيمان كتكليف العاجز فى القبح، هو أنهما قد[١] اشتركا فى تعذر الإيمان عليهما ، ومعلوم أن تكليف العاجز بالإيمان إنما يقبح لتعذره عليه ، فالكافر إذا شاركه فى ذلك وجب أن يقبح تكليفه أيضاً لأن افتراقهما من وجه آخر لايمنع من[٢] اتفاقهما فى هذا الوجه ؛ يبين ذلك ، أن الإيمان إنما يفعل بالقدرة ؛ وليس فى الكافر قدرة على الإيمان كما فى العاجز، فوجب استواؤهما فى قبح التكليف . فإن قالوا : إن بينهما فرقاً ، فإن العاجز فيه ضد الإيمان بخلاف الكافر ، قيل لهم : إذا كان إنما لايصح الإيمان من العاجز لأنه ليس فيه القدرة عليه بل فيه ضدها ، والكافر إذاشاركه فى أن لا قدرة له على الإيمان وجب أن لايحسن تكليفه أيضاً . يبين ذلك ويوضحه[٣] ، أنه إذا لم يحسن تكليف العاجز لأن فيه ضداً واحداً[٤] ، فلأن لايحسن تكليف الكافر وفيه أربعة أضداد ، هى الكفر ، وقدرة الكفر وإرادة الكفر والقدرة الموجبة للإرادة الموجبة للكفر أولى وأحق .

فإن[٤] قالوا : إن الكافر يصح منه الإيمان ويجوز ويتوهم ، بخلاف العاجز . قلنا : إذا لم يصح الايمان بشىء من هذه الأشياء على ماذكرناه ، فقد استويا على أن التجويز بما تقدم إنما هو الشك، والتوهم على مامر ظن مخصوص، والصحة إنما تستعمل فى نفى الاستحالة ، وشىء من ذلك فغير ثابت فى الكافر ، إذ لاشك فى أنه لايمكنه الإيمان ولا يظن ، وينفى عنه استحالة وقوع الإيمان مع مافيه من الكفر والقدرة الموجبة له والقدرة الموجبة للإرادة الموجبة له .

ثم يقال لهم : ماتعنون بقولكم : إنه يصح منه الإيمان أو يجوز أو يتوهم ؟ فإن

---

(١) ساقطة من ص
(٢) فى ، فى ا
(٣) ساقطة من ص
(٤) ضد واحد ، فى الأصل
(٤) ساقطة من ص

أردتم به أنه يصح منه[١] مع ثبوت هذه الأضداد فيه فقد[٢] أحلتم، لما فى ذلك من اجتماع المتضادات فيه، وإن أردتم به أنه يصح منه ذلك بشرط أن لا يكون كان فيه الكفر والقدرة الموجبة له، وكان بدله الإيمان والقدرة الموجبة للايمان، فإن ذلك تجويز البدل عن الموجود، وتعليق وجود الشىء بانتفاء أمر قد[٣] ثبت، وذلك محال.

على أن هذه الطريقة ثابتة فى العاجز، فيقال: صح منه الإيمان بشرط أن لا يكون كان فيه العجز وكان بدله القدرة، فكيف يقع الفرق بينهما والحال هذه؟ قالوا: الكافر مطلق مخلّى، بخلاف العاجز فإنه ممنوع، قلنا. أول ما فى هذا، أن الإيمان لا يفعل بالإطلاق والتخلية وإنما يفعل بالقدرة، وهو لم يعط القدرة.

ثم يقال لهم: ما تريدون بقولكم إن الكافر مطلق مخلّى؟ فإن أردتم به أنه مطلق مع ثبوت هذه الأضداد فيه فذلك لا يصح لاستحالة اجتماع الضدين فيه، وإن أردتم به أنه مطلق بشرط أن لا يكون كان فيه هذه الأضداد وكان بدلها الإطلاق والتخلية، فذلك تجويز البدل عن الموجود وتعليق وجود الشىء بانتفاء أمر آخر قد وجد. على أن الإطلاق والتخلية إنما يوصف به القادر إذا لم يكن ممنوعاً، ألا ترى أنه لا يقال فى الزمن أنه مطلق مخلى بينه وبين المشى، وكذلك لا يقال فى المقصوص الجناح أنه مطلق مخلى بينه وبين الطيران، والكافر غير قادر على الإيمان فكيف يوصف بالإطلاق والتخلية؟

وأما الممنوع فإنه يستعمل فيمن يكون قادراً ثم يتعذر عليه الفعل لأمر من

(١) ساقطة من ص — (٢) ساقطة من ا

(٣) ساقطة من ص

الأمور على وجه لولاه لصح منه ذلك الفعل وحالته تلك، والعاجز غير قادر على الإيمان البتة، فكيف يصح وصفه بالمنع؟

وبعد، فلو كان العاجز ممنوعاً لأن فيه ضداً واحداً، فبأن يكون الكافر ممنوعاً وفيه أربعة أضداد وهى: الكفر والقدرة الموجبة له وإرادة الكفر والقدرة الموجبة لها، أولى وأوجب.

فرق آخر
الكافر والعاجز

فرق آخر، الكافر لو شاء لآمن وليس كذلك العاجز. قلنا: الإيمان لا يفعل بالمشيئة وإنما يفعل بالقدرة، والكافر لم يعط القدرة كالعاجز سواء. وأيضاً فليس بأن يقال: الكافر لو شاء لآمن، أولى من أن يعكس[١] فيقال: بل لو آمن لشاء إذ لا تأثير للمشيئة والاختيار فيه، وإنما يقع الإيمان بالقدرة الموجبة عندهم. ثم يقال لهم: ما تريدون بقولكم إن الكافر لو شاء لآمن، فإن أردتم به أنه لو شاء لآمن مع الكفر وقدرة الكفر وإرادة الكفر والقدرة الموجبة لإرادة الكفر، فذلك لا يصح لاجتماع المتضادات. وإن أردتم به أنه لو شاء لآمن بشرط أن لا يكون كان فيه هذه الأشياء، وكان بدلها أضدادها، فذلك تجويز البدل عن الموجود، وتعليق وجود الشىء بانتفاء أمر قد وجد على ما مر فى نظائره، فلا يصح.

وبعد، فإن هذه العبارة إنما تستعمل فى القادر على الشىء، حتى لا يقال فى الزمن لو شاء لسعى، ولا فى مقصوص الجناح لو شاء لطار، لفقد القدرة فيهما، والكافر غير قادر على الايمان، فكيف يصح أن يقال لو شاء لآمن!

وأيضاً، فإن الكافر إذا لم يقدر لا على الإيمان ولا على مشيئة الإيمان،

(١) العكس، فى ص

فقولكم : إنه لو شاء لآمن ، يجرى مجرى أن يقال لو قدر على المشيئة لقدر على الايمان ، وهذا لا يغنى ولا يقع[١] به الفرق بينه وبين العاجز .

وأيضاً ،فإن هذا ثابت فى العاجز، لأنه من الممكن أن يقال : لو شاء لآمن ، بشرط أن لا يكون كان فيه العجز وكان بدله القدرة ، فكيف يقع الفرق !

وأيضاً ، فإن قدرة الايمان منفصلة عن قدرة مشيئة الايمان ، فجوزوا أن يخلق فى الكافر قدرة مشيئة الايمان ، ولا يخلق فيه قدرة الايمان . فلا يمكن أن يقال لو شاء لآمن .

ثم إنه رحمه الله ، أجمل هذه الجملة التى فصلناها وقال : إن الايمان لا يفعل بالجواز ، ولا بالصحة ، ولا بالتوهم ، ولا بالاطلاق ، ولا بالتخلية ، ولا بالمشيئة، ولا بكونه[٢] غير ممنوع ، وإنما يفعل بالقدرة ، والكافر لم يعط القدرة ، فيكون تكليفه والحال هذه تكليفاً لما لا يطاق ، وينزل منزلة تكليف العاجز ، وقد تقرر فى عقل كل عاقل قبح تكليف من هذا حاله ، ففسد ما قالوه .

فرق آخر ، قالوا : إن الكافر تارك للإيمان مشغول بضده ، فكأنه قد أتى فى فقد الايمان من جهته ، وليس كذلك العاجز .

والأصل فى الجواب عن ذلك أن التارك إنما يستعمل فى من لم يفعل ما يقدر[٣] عليه فى الحال التى يقدر عليه ، ولهذا لا يقال فى الزمن[٤] :إنه تارك للعدو ، ولا للمقصوص الجناح : إنه تارك للطيران، لما لم يقدرا عليه ؛ وأيضاً ، فلا يقال :إن أحدنا تارك لخلق الأجسام والألوان لما لم يقدر عليها .

---

(١) ينفع ، فى س
(٢) يكون ، فى س
(٣) قدر ، فى س
(٤) من زمن ، فى ا

إذا ثبت هذا ، وعندكم أن الكافر غير قادر على الايمان أصلا ولا يمكنه الانفكاك من الكفر ، فكيف يوصف بأنه تارك له ؟

وأما الشغل ، فإنما يستعمل حقيقة فى الظروف والأوانى ، يقال : هـــذا الجواب مشغول بالحنطة عن الشعير والآنية مشغولة باللبن عن العسل .

ثم يستعمل فى القادر على الشىء إذا شغل[١] بأحد الفعلين عن الآخر تشبيهاً بذلك ، فيقال : إنه مشغول بالكتابة عن الصياغة ، وبالصلاة عن الأكل ، لما لم يمكنه الجمع بينهما .

وإذا كان لا تجرى هذه العبارة إلا على القادر ، وعندكم أن الكافر غير قادر على الإيمان ، فكيف يصح وصفه بذلك ؟

وأما قولهم : إن الكافر أتى فى فقد الإيمان من جهة نفسه[٢] بخلاف العاجز فلا يصح ، لأنه إذا لم يقدر الكافر على الايمان ، فسواء أتى فى ذلك من قبل نفسه أو من قبل غيره فإنه لا يحسن تكليفه به ، ألا ترى أن من عدم الرجل لم يحسن تكليفه بالقيام ، سواء أتى فى فقد الرجل من جهته أو من جهة غيره .

وأيضاً ،فلو جاز أن يقال فى الكافر: إنه قد[٣] أتى فى فقد الايمان من جهته مع أنه غير قادر عليه فلا يتعلق به ، لجاز أن يقال فى الرومى : إنه قد أتى فى فقد السواد من جهته ، ولجاز أن يقال فى الزنجى : إنه قد[٤] أتى فى فقد البياض من جهته ، والمعلوم خلافه ؛ وأيضاً ،فلو جاز أن يقال فى الكافر مع أنه لا يقدر على الإيمان أنه قد[٥] أتى فى فقد الإيمان من جهته ، لجاز مثله فى العاجز .

---

(١) اشتغل ، فى س
(٢) ذاته ، فى س
(٣) ناقصة من س
(٤) ناقصة من س
(٥) ناقصة من س

ثم إنه رحمه الله ، حرر ما ذكرناه على وجه آخر فقال : إن الفعل إذا احتاج فى وقوعه إلى أمر من الأمور فإن التكليف به مع عدم ذلك الأمر قبيح ، ومثّل ذلك بالزكاة ، قال : فكما أن التكليف بها مع فقد المال يقبح ، كذلك يجب فى التكليف بالإيمان مع فقد القدرة عليه أن يكون قبيحاً .

إلا أن هذا المثال شرعى ، والشرعيات إنما تثبت بعد ثبات هذه المسألة ، فالأولى أن نورد فى مثاله قضاء الدين فنقول : إنه كما يحتاج إلى المال يحتاج إلى القدرة ، فكما أن التكليف به مع فقد المال يقبح ، كذلك مع فقد القدرة .

وإن شئت فرضت الكلام فى الفعل المحكم ، فنقول : إن الفعل المحكم كما يحتاج فى وقوعه إلى العلم يحتاج إلى القدرة ، فكما أن التكليف به مع فقد العلم يقبح ، فكذلك مع فقد القدرة .

وإن شئت ذكرت النظر والاستدلال فقلت : كما أن ذلك محتاج إلى كمال العقل فإنه محتاج إلى القدرة ، فكما أنه[1] يقبح التكليف مع زوال العقل ، وكذلك مع عدم القدرة . وإن شئت ذكرت الآلة فنقول : إن الفعل كما يحتاج إلى الآلة فكذلك يحتاج إلى القدرة ، فكما أن التكليف به[2] مع فقد الآلة يقبح ، فكذلك مع فقد القدرة

ثم إن قاضى القضاة أورد على نفسه سؤالين ،فقال :

إذا جاز أن يكلف الله تعالى الضعيف بل العاجز بل المعدوم عندكم مع أنهم غير قادرين عليه ، فلأن يجوز أن يكلف الكافر مع عدم القدرة أولى .

---

(١) ناقصة من س (٢) ناقصة من س

والثانى ، هو أن الفعل كما يحتاج إلى القدرة فإنه[1] يحتاج إلى الآلة ، ثم إن الآلات بعضها متقدمة وبعضها مقارنة ، فلم لا يجوز أن يكون فى القدرة أيضاً ما يتقدم وفيها ما يقارن ، حتى تكون قدرتنا مقارنة لمقدورها ، وقدرة القديم تعالى متقدمة لها .

ونحن نجيب عن هذا السؤال الثانى أولاً ، لأنه أليق بما نحن فيه ، ثم نعطف عليه الجواب عن الأول ، فنقول :

إن الآلات تنقسم :

فمنها ما يجب تقدمها ولا يجب مقارنتها وذلك كما يكون وصلة إلى الفعل ، نحو القوس وما يجرى مجراها ، فإنها لابد أن تكون متقدمة على الإصابة حتى يصح استعمالها فيها ، ولهذا يصح أن تنكسر ولما وقعت الإصابة بعد .

ومنها ما يجب تقدمها ومقارنتها جميعاً ، وذلك كما يكون محلا للفعل ومايجرى مجراها ، نحو اللسان ، فإنه يجب تقدمه حتى يكون معيناً على الكلام ، ويجب مقارنته حتى يكون محلا . وأما ما[2] يجرى مجراه فكالسكين فإنه يجب تقدمه حتى يحصل به الذبح ، ويجب مقارنته لأن الذبح إنما يحصل بأن يتخلل السكين فى المحل المفرى .

ومنها ما يجب مقارنتها ولا يجوز[3] فيها التقدم ، وذلك كصلابة الأرض فى التصرف فإنها ينبغى أن تكون ثابتة فى الحال ولا يجب تقدمها .

فهذه قسمة الآلات .

---

(١) فهو ، فى س
(٢) الذى ، فى س
(٣) يجب ، فى ا

أقسام المعانى : القدرة ، العلم ، الإرادة

فكما أن الآلات تنقسم هذه القسمة ، فكذلك المعانى التى يحتاج الفعل فى الوقوع إليها من القدرة والعلم والارادة تنقسم :

فمنها[١] ما يجب تقدمها ، ومنها[٢] ما يجب مقارنتها ، ومنها[٣] ما يجب فيه كلا الأمرين .

إذا ثبت هذا ، فلنا أن ننظر أن القدرة من أى هذه الأقسام هى ، فنظرنا فإذا هى من قسمة ما يجب تقدمها ، لأنها كالوصلة إلى الفعل ، كالقوس فإنها إنما وجب تقدمها على الإصابة لما كانت وصلة إليه ، وإذا كان ذلك كذلك فقد فسد ما قالوه وصح الجواب عنه هذا هو الجواب عن السؤال الثانى .

وأما الجواب عن السؤال الأول فعلى طريق الجملة ، هو أن نقول :

إن القديم لم يكلف المعدوم ولا الضعيف ولا العاجز أن يأتى بالفعل وهو على هذه الأحوال ، وإنما كلفه الفعل بعد الإيجاد والإحياء والإقدار والتمكين وإزاحة العلة باللطف وغيره ، ففسد ظنكم .

وتفصيل هذه الجملة ، هو أن أوامر الله تعالى تنقسم إلى ما يكون أمراً على الاطلاق ، وإلى مايكون أمراً بشرط . فالمأمور[٤] بالشىء على الاطلاق يلزمه ذلك الفعل فى الحال ؛ فأما المأمور به بشرط فإن ذلك الفعل إنما يلزمه إذا حصل ذلك الشرط ، والشرط فى مثالنا أن يوجد ويحصل على صفة المكلفين .

فعلى هذا نقول : إن الموجودين فى زمن الرسول كانوا مكلفين بهذه العبارات فى الحال ، حتى كان يلزمهم التكفل بحفظه إلى أن يؤدوه إلى من

(١) نفيها ، فى س
(٢) وفيها ، فى س
(٣) وفيها ، فى س
(٤) والمأمور ، فى س

بعدهم ، ثم كذلك فى كل عصر ، وأما الذين لم يوجدوا فى الحال فلا تكليف عليهم بشىء من ذلك إلا إذا أوجدوا وصاروا بصفة المكلفين .

والغرض بقولنا : إن الخطاب متناول لهم والتكليف يجمعهم والموجودين فى الحال جميعاً ، أنه ليس يجب تكرار[١] الخطاب بهذه العبارات من جهة الله تعالى ولا من رسله فى سائر الأعصار وحالا بعد حال ، بل الخطاب الأول كاف ، ويكون السامعون له فى الحال يلزمهم أداؤه إلى من بعدهم ؛ وإذا كان هذا هو الغرض ، لم يصح ما ظنوه من أنا جعلنا العاجز والضعيف والمعدوم مكلفاً بالفعل وهو عاجز ضعيف معدوم ، بل إنما يكونون مكلفين إذا وجدوا واستكملوا شرائط التكليف ، ولا شبهة فى حسن التكليف على هذا الحد . ألا ترى أنه يحسن من أحدنا أن يكلف غلامه الصعود إلى السطح غداً وإن لم يمكنه فى الحال بإعطاء ما يحتاج إليه من السلم وغيره ، وإنما يقبح تكليفه الصعود مع عدم التمكين وإعطاء السلم وغيره ، لو كلفه به فى الحال على مايقوله القوم فى الكافر ، ففارق حال هؤلاء حال الكافر ، فإن عندهم أنه مكلف فى الحال بالايمان وتحصيله ، مع أنه لا قدره له عليه ولا له طاقة به ، بل لا يمكنه الانفكاك عن[٢] ضده الذى هو الكفر ، فأشبه تكليفه تكليف الزمن بالمشى على الزمانة ، وتكليف الأعمى بنقط المصحف على جهة الصواب على العمى .

ثم إنه رحمه الله أجاب عن السؤال الثانى ، فقال : إن الآلات تنقسم إلى ما يجب تقدمها كالقوس وما يجرى مجراها ، وإلى ما يجب مقارنتها كصلابة الأرض وغيرها ، وإلى ما يجب فيه كلا الأمرين كاللسان فى الكلام والسكين

(١) أن يتكرر ، فى س
(٢) عن ، فى س

فى الذبح وما شاكل ذلك ، وكما أن هذه الآلات تنقسم هذه القسمة ، فـكذلك[١] المعانى التى يحتاج الفعل فى الوقوع إليها تنقسم إلى ما يجب فيها التقدم ، وإلى ما يجب فيها المقارنة ، وإلى ما يجب فيه كلا الأمرين .

إذا ثبت هذا ، وثبت احتياج الفعل إلى القدرة ، وجب أن تلحق القدرة بما هو كالوصلة إلى الفعل من الآلات نحو القوس[٢] وغيرها ؛ ومعلوم أن ما هذا سبيله يجب فيها التقدم . والذى يبين لك أن القدرة كالوُصلة إلى الفعل ، هو أن الفعل إنما يحتاج إلى القدرة لخروجه من العدم إلى الوجود ، وإذا كان محتاجاً إليها فى هذا الوجه وجب ما ذكرناه ؛ والذى يدل على أن الفعل إنما يحتاج إلى القدرة لخروجه عن[٣] العدم إلى الوجود ، هو أنه لا يخلو ؛ إما يكون محتاجاً إليها لهذا الوجه ، أو لغيره : لا يجوز أن يكون محتاجاً إليها لغير هذا الوجه لأن احتياج الفعل إلى القدرة ظاهر ، فلا يخلو ؛ إما أن يكون محتاجاً إليها فى حالة الوجود والحدوث ، أو فى حالة العدم . لا يجوز أن يكون محتاجاً إليها فى حالة الوجود لأن حالة الوجود حالة الاستغناء عنها ، فليس إلا أن يحتاج إليها فى حالة العدم على ما نقوله .

فإن قيل : ولم قلتم : إن حالة الوجود وحالة الاستغناء ؟ قلنا : لأن الفعل لو لم يستغن عن القدرة فى حالة الحدوث لم يستغن أيضاً فى حالة البقاء ، والمعلوم خلافه .

فإن قيل ولم جمعتم بينهما ؟ قلنا : لأن الذى أوجب احتياجه إلى القدرة فى إحدى الحالتين ثابت فى الحالة الأخرى ومع ثبات ذلك الوجه لم يجز

---

(١) فـكذلك ، فى س (٢) كالقوس ، فى س
(٣) من ، فى س

الافتراق فى الحاجة بحسب اختلاف حالتى الحدوث والبقاء ، لأن كل حكم ثبت للذات فى حالة الحدوث لعلة من العلل يجب ثباته فى حالة البقاء لمكان تلك العلة ؛ ألا ترى أن الجوهر لما وجب أن يكون متحيزاً فى حالة الحدوث لكونه مقتضي من صفة الذات وجب ذلك أيضاً فى حالة البقاء ، ولما صح أن يكون كائنا فى هذه الجهة بدلا من هذه لتحيزه فى حالة الحدوث صح ذلك فى حالة البقاء ، ولما استحال أن يكون مجتمعاً مفترقاً فى حالة الحدوث لاستحالة اجتماع الضدين استحال ذلك فى حالة البقاء أيضاً ؟ فصح بما قلناه : أن الفعل لو احتاج إلى القدرة فى حالة الحدوث لوجب احتياجه إلى القدرة فى حالة البقاء ، والمعلوم خلافه .

فإن قيل : كيف يصح هذا وعندكم أن الفعل يحسن فى حالة الحدوث ولا يحسن فى حالة البقاء ؟ قلنـــا : إنما كان ذلك كذلك لأن الفعل إنما يحسن لوقوعه على وجه ويقبح لوقوعه على وجه وذلك تابع للحدوث ، فصح ماقلناه . وهكذا الجواب إذا قالوا : أليس المنع يكون منعاً فى حالة الحدوث ولا يكون كذلك فى حالة البقاء ، لأنه إنما يكون منعاً لتعلقه بالفاعل ولذلك اختص حالة الحدوث ، بخلاف الفعل عندهم فإنه إنما يتعلق[١] بالقدرة لوجوده ، وذلك فى حالة البقاء كهو ، فى[٢] حالة الحدوث .

وأحد ما يدل على أن القدرة لا تتعلق بالموجود ، هو أنه لو تعلقت قدرتنا بالموجود ، لوجب أن تتعلق أيضاً قدرة الله تعالى به، فـكان يجب صحة أن يوجد أحدنا وهو بالرى فى الحالة الثانية بالصين ، ومعلوم خلافه .

---

(١) تعلق ، فى س (٢) على ، فى س

وأيضاً ، فلو كانت قدرتنا[١] تتعلق بالموجود لوجب مثله فى قدرة الله تعالى ، وذلك يوجب قدم العالم أو أن يكون القديم قادراً بقدرة محدثة ، وأى ذلك كان فهو محال ؛ وهذا لأن قدرته إن ثبتت جل وعز قديمة ؟ فى ما لم يزل وهى لا تتعلق إلا بالموجود ، وجب وجود العالم فى ما لم يزل ، وفى ذلك قدمه . وإن لم تثبت قدرته فى ما لم يزل ، وجب كونه قادراً بقدرة محدثة على ما ذكرناه .

فإن قيل: ولم قلتم : إن هذه القضية لو وجبت فى قدرتنا لوجبت فى قدرة الله تعالى ؟ قيل له : لأن ما كان فى حكم الصفة ، لايختلف الحال فيه بحسب اختلاف الموصوفين بها ؛ ألا ترى أن علمنا لما كان من حقه[٢] أن يتعلق بالشىء على ما هو به ، كان علم الله تعالى بهذه المنزلة .

فإن قال : إنما وجبت هذه القضية فى الشاهد لأن صفتنا بالقدرة مستندة إلى معنى وليس كذلك سبيل القديم فإنه قادر لذاته ، قلنا : إن ما كان فى[٣] حكم الصفة لا يختلف الحال فيه سواء استندت إلى علة أو لم تستند إلى علة ، فإذا كانت القدرة لاتتعلق إلا[٤] بالموجود ، فكذلك كونه قادراً إذا ثبت أن هذا من حكم الصفة فى الشاهد ، وكذلك فى الغائب .

صور ذكرها مشايخ القاضى

وقد ذكر مشايخنا لهذه المشكلة صوراً يظهر الكلام عندها ، فقالوا : من قدر على أن يطلق امرأته لا يخلو ؛ إما أن يكون قادراً على ذلك قبل وقوع الطلاق ، أو حال وقوع الطلاق . فإن قدر على ذلك قبل وقوع الطلاق فهو الذى نقوله ، وإن قدر عليه حال الوقوع[٥] فالطلاق واقع ولايحتاج إلى القدرة .

وربما قالوا : من قدر على إلقاء العصا من يده فلا يخلو ؛ إما أن يقدر عليه

---

(١) قدرتنا أيضاً ، فى ا
(٢) حكمه ، فى ا
(٣) من ، فى ا
(٤) ساقطة من س
(٥) فى حال ، فى س

قبل وقوع الإلقاء ، أو حالة الوقوع . فإن قدر قبل الإلقاء فهو الذى نقوله ، وإن قدر عليه حال[١] الإلقاء فالعصا ملقاة فلا يحتاج إلى القدرة.

وربما قالوا : القادر على أن ينتقل من الشمس إلى الظل لا يخلو حاله من أحد أمرين: إما أن يقدر عليه قبل الانتقال أو حالة الانتقال . فإن قدر عليه قبل الانتقال فهو الذى نقوله ، وإن قدر عليه حالة الانتقال فالانتقال قد وقع فلا[٢] حاجة به إلى القدرة .

فصح بهذه الوجوه أن القدرة على مذهبهم إنما توجد حالة الاستغناء عنها ، أما فى حال الحاجة إليها فهى مفقودة .

فإن قالوا : إنما يقدر على هذه الأمور حالة استحقاقه الأسماء المشتقة منها ، فكما أنه لا يسمى مطلقاً ولا ملقياً إلا حال وقوع الطلاق والالقاء ، وكذلك لا يقدر عليها إلا فى هذه الحالة ؟ قلنا : إن هذا تكرار وتعليق الشىء بنفسه بخلاف ما يضاف ، فالقدرة غير الالقاء والطلاق .

وأحد ما يدل على أن القدرة لا يجوز أن تكون مقارنة لمقدورها ، هو أنه لو وجب ذلك فى الشاهد لوجب فى الغائب أيضاً ، وذلك يقتضى إما قدم العالم ، أو أن يكون القديم قادراً بقدرة محدثة ، وأى[٣] ذلك كان فهو فاسد وقد مضى ما فى هذه الدلالة .




القدرة متعلقة بالمتماثل والمختلف والمتضاد

واعلم ، أن القدرة عندنا متعلقة[٤] بالمتماثل والمختلف والمتضاد ، ولا يفترق الحال فى ذلك بين قدرة القوى والضعيف ، وإنما يفترقان من حيث أن أحدهما

---

(١) حالة ، فى س
(٢) ولا ، فى س
(٣) وأى من ، فى س
(٤) تتعلق ، فى س

يمكنه أن يفعل فى كل جزء من الثقيل الذى يريد رفعه بعدد ما فيه من الاعتماد وجزءاً آخر زئداً على ذلك ، وليس كذلك الآخر .

إذا ثبتت هذه القضية ، فالقدرة إنما تتعلق والوقت واحد والمحل واحد بجزء واحد من المتماثل ، ولا تتعلق بأزيد من ذلك ؛ إذ لو تعدت فى التعلق عنه إلى ما زاد عليه ولا حاصر ، لوجب تعلقها بما لا يتناهى كالاعتقاد ، وذلك يوجب صحة أن يمانع أحدنا القديم جل وعز ، وأن يرتفع التفاضل بين القادرين ، وقد عرفت[1] فساده . فأما وقد اختلفت هذه الشرائط فإنه يصح أن يتعلق بأزيد من جزء واحد من المتماثل[2] ، وعلى هذا يصح أن يؤلف بين أجزاء كثيرة دفعة واحدة ، على أن ما فيها من التأليف متماثل ؛ هذا فى المتماثلات .

فأما فى المختلفات ؛ فإنه لا يجب أن نعتبر ما اعتبرناه فى المتماثلات من الشرائط ، فإنه يصح أن نفعل بالقدرة الواحدة جملة من المختلفات فى المحل الواحد فى وقت واحد. ألا ترى أنه يقدر على أن يريد قدوم زيد، وعمرو، وبكر ، وخالد ، مع أن هذه الإرادات كلها مختلفة لتغاير متعلقاتها .

وأما فى المتضادات ؛ فإن القدرة متعلقة[3] بها ، ولكن لا يصح من القادر الجمع بين الضدين فى محل واحد ، وإنما يوجد أحدهما بدلا من الآخر . ولا يمكن المنع من تعلق القدرة بهما وإلا كان يجب صحة أن يتحرك أحدنا عنه وإن كان لا يمكنه التحرك يسرة ، حتى يتأتى منه أن يقطع من هذه الجهة مسافة ولا يمكنه أن يتحرك فى تلك الجهة أصلا ، ومعلوم خلافه .

(١) عرف ، فى س
(٢) فى المماثلات ، فى س
(٣) تتعلق ، فى س

ومتى قيل إن القدرة على الحركة[1] فى هذه الجهة غير القدرة على الحركة فى الجهة الأخرى . قلنا : فيجب أن لا يصح منه إيجاد إحدى الحركتين بدلا من الأخرى . ألا ترى أن الفعلين إذا احتاج كل واحد منهما إلى الآلة ، فإنه لا يمكنه أن يفعل بإحدى الآلتين كل واحد من الفعلين على طريقة البدل؟ كذلك فى مثلنا .

وبعد ، فلو لم تعلق القدرة بالضدين لوجب فى الواحد منا إذا قدر على الضدين أن يكون حاصلا على صفتين ضدين ، ولو ارتكبوا ذلك فى الواحد منا قيل لهم : فكان يجب فى القديم تعالى وهو قادر على الضدين أن يكون حاصلا على صفتين ضدين ، ومتى قالوا : إنما وجب ذلك فى الشاهد لأن إحدى القدرتين تضاد القدرة الثانية وليس كذلك فى القديم تعالى لأنه قادر لذاته ، قيل لهم : إن الصفتين إذا تضادتا لم يفترق الحال بين أن تكونا مستحقتين للنفس وبين أن تكونا مستحقتين لمعنى ، ألا ترى أن كونه عالماً وجاهلا لما تضادتا لم يفترق الحال بين أن يكون مستحقاً للنفس وبين أن يكون كذلك لمعنى ، حتى لم يجز فى القديم تعالى أن يكون عالماً بالشىء جاهلا به دفعة واحدة كما فى الواحد منا كذلك ههنا ، وهذا[2] لأن تضاد الصفتين لأمر يرجع إليهما لا إلى ما يوجبهما ، كذلك ههنا .

فصل : واتصل بهذه الجملة الكلام فى البدل عن الموجود .

ووجه اتصال هذا بما قبله ، أنا لما ألزمنا المجبرة على القول بالقدرة الموجبة أن يكون تكليف الكافر كتكليف العاجز ، قالوا : إن الكافر يصح منه الإيمان بشرط أن لا يكون كان فيه الكفر وكان بدله الايمان بخلاف ، العاجز

(١) ساقطة من س
(٢) وهذا هو ، فى الأصل

فجوزوا البدل عن الموجود ، وذلك لايجوز عندنا ؛ إذ لو جاز تجويز البدل عن الموجود لجاز مثله فى صفات الأجناس ، وكان يجوز فى الجوهر أن يكون سواداً[١] بشرط أن لا يكون كان جوهراً وكان بدله سواداً[٢] ، بل فى صفات القديم تعالى ،فيقال: إنه جل وعز يجوز أن يكون عاجزاً بشرط ألا يكون كان قادراً وكان بدله عاجزاً ، ويجوز أن يكون جاهلا بشرط أن لا يكون كان عالماً وكان بدله على صفة أخرى مضادة له ؛ ومن بلغ فى التجاهل إلى هذا الحد فقد ارتكب عظيما .

وأيضاً ،فلو جاز البدل عن الموجود جازالبدل عن الماضى، فيقال : أكلت الآن بدل الأكل الواقع بالأمس ، والمعلوم خلافه . ويبين هذه الجملة ،أن البدل كالشرط فى أن لا يدخل إلا فى المستقبل المنتظر ، فأما فى الواقع الموجود فلا يصح[٣] ، فكيف ما قالوه ؟

ثم إنه رحمه الله سأل نفسه فقال : إذا جاز أن يكلف الله الكافر بالايمان مع علمه أنه لا يؤمن ، ولا يقبح منه ، فهلا جاز أن يكلفه مع العلم بأنه لا يقدر عليه ، ولا يقبح منه .

إذاجازأن يكلف الله الكافر بالإيمان مع علمه أنه لا يؤمن ولا يقبح ذلك من جهة الله فهلا جاز أن يكلفه مع العلم بأنه لايقدر عليه ولا يقبح منه

والمجبرة يتعلقون بهذه الشبهة على هذا الوجه ؛ وربما يوردونه على وجه آخر ، فيقولون : إن القدرة على خلاف المعلوم محال ، وأنتم فقد جوزتم التكليف به ، فكيف منعتم من أن يكلف الله تعالى الكافر وإن لم يقدر عليه ؟

والأصل فى الجواب عن الأول ، هو أن نقول : إن بين الموضعين فرقاً ،

(١) أسود ، فى س
(٢) أسود ، فى س
(٣) ساقطة من س

لأن تكليف الكافر مع العلم بأنه لا يؤمن إنما يحسن ، لأن الله تعالى أقدره على الايمان ، وأزاح علته[١] ، وقوى دواعيه ، ومكنه من ذلك ، وفعل به كل ما يحتاج إليه فى التكليف ، ثم إنه اختار الكفر لسوء اختياره لنفسه. وليس كذلك من المعلوم من حاله أنه لايقدرعلى الايمان ،لأن تكليفه بالايمان تكليف بما لا يطيقه ولا يقدر عليه ولا يمكنه الانفكاك من ضده الذى هو الكفر ، ففارق أحدهما الآخر .

وأما الجواب عن الثانى ،فهو أن من حق القادر على الشىء أن يكون قادراً على جنس ضده إذا كان له ضد ، فالكافر[٢] إذا قدر على الكفر وجب أن يكون قادراً على الايمان ، ومعلوم أنه تعالى لم يعلم من حاله الضدين جميعاً ، وإنما علم أحدهما دون الآخر ، فسد إذاً قولهم إن القدرة على خلاف المعلوم مما لا يثبت .

وبعد ، فلو كان كذلك ، لوجب أن يكون القديم تعالى غير قادر على أن يقيم القيامة الآن لعلمه أنه لا يقيمها ، ومعلوم خلافه .

وعند هذا الالزام افترقوا فمنهم من ارتكب ذلك وقال : إنه تعالى لايقدر، ومنهم من لم يرتكب ،فزعم[٣] أنه قادر على ذلك .

فمن لم يرتكب ذلك ، لم يمكنه القول بأن القدرة على خلاف المعلوم محال، لأنه لا فرق فى هذه القضية بيننا وبين الله تعالى .

ومن ارتكب ذلك ، يلزمه القول أن يكون الله تعالى غير قادر على خلق

(١) قوته ، فى س
(٢) والكافر ، فى س
(٣) وزعم ، فى س

البياض فى الزنجى بدلا من السواد ، والسواد فى الرومى بدلا من البياض ، وذلك يوجب أن لا يكون القديم تعالى مخيراً فى أفعاله ، وقد علمنا خلاف ذلك.

قالوا : القدرة على خلاف المعلوم قدرة على تجهيل الله تعالى . قلنا : إن الجهل هو ما به يصير الذات جاهلا ، والذات إنما يصير جاهلا بالجهل ، والايمان ليس من الجهل فى شىء ، فكيف يصح قولهم : إن الكافر لو كان قادراً على الايمان لوجب أن يكون قادراً على تجهيل الله تعالى .

ثم يقال لهم : يلزمكم على هذا القول إذا أقدر الله الكافر على الايمان أن يكون قد أقدره على تجهيل نفسه ، وإذا أمره بالايمان ورغبه فيه ووعده بالثواب الجزيل عليه أن يكون قد أمره بتجهيل نفسه ورغبه فيه ، وذلك كفر من مرتكبه .

ويلزمهم أيضاً ،أن يكون قد بعث الله الرسل إلى الكفرة ليجهلوه ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

قالوا : لو قدر الكافر على خلاف ما علمه الله تعالى من حاله لصح وقوعه منه لأن هذا هو الواجب فى القادر على الشىء ، ولو صح وقوعه منه لوجب وقوعه فى بعض الحالات ، وذلك يوجب كون القديم تعالى جاهلا .

قيل له : لم وجب إذا صح منه خلاف المعلوم أن يقع فى بعض الحالات ، أليس أحدنا مع قدرته على السفر لا يسافر البتة ، بل يقيم طول عمره ؟

فإن قال : لو قدرنا[1] أن يقع منه خلاف ما علمه الله تعالى ولا يمكنكم

(١) قدر ، فى س

المنع من هذا التقدير للزم أن يصير جاهلا وأن يكون قد تغير حاله فى كونه عالماً ، لأنه كان يعلم أن هذا الفعل لا يوجد ، والآن فلا بد من أن يعلم وجوده ، وهذان الاعتقادان متضادان .

وجوابنا ،أن هذا التقدير محال ، فلا جرم أن[1] الجواب عنه أيضاً محال . فنقول : خطأ قول من يقول: إنه يدل على كونه جاهلا ، وخطأ قول من يقول: لا يدل على ذلك ، وهذا أولى مما يقوله مشايخنا البغداديون : أنه تعالى[2] يعلم وجود الايمان منه ، لأن هذا والحال هذه تجويز البدل على صفات الله تعالى ، وذلك شر مما تجوزه النجارية[3] ، فالأولى ما قلناه .

وصار الحال فى ذلك ، كالحال فيما إذا دلت الدلالة على أنه تعالى عدل حكيم لا يفعل القبيح ، ودلت الدلالة أيضاً على أن الظلم يدل على جهل فاعله ، ثم يقدر فيقال : لو وقع من جهة الله تعالى الظلم ، هل يدل على جهله وحاجته أم لا يدل ؟ فكما أنا نحيل السؤال ولا نجيبه[4] بلا ولا بنعم ، بل نقول خطأ قول من يقول : إنه يدل على جهله وحاجته ، وخطأ قول من يقول : لا يدل ، كذلك فى مثلنا[5] .

ويمكن أن يكون لذلك مثال فى الشاهد فيقال : لو أخبرنا صادق بأن هذا البيت لا يدخله قرشى فإنا نعلم ذلك ، فلو قال قائل : لو قدرنا أن يدخله قرشى ، أفتعلمون أنه لا يدخله قرشى أم لا تعلمون ذلك ؟ قلنا : إن هذا التقدير محال فنحيل السؤال عنه ، ولا نجيب بلا ولا بنعم ، بل نقول : خطأ من يقول : نعلم أنه لا يدخله ، وخطأ قول من يقول : لا نعلم أنه لا يدخله ، كذلك فى مسألتنا .

(١) ناقصة من س
(٢) ناقصة من س
(٣) يجوز النجارية ، فى س
(٤) نجيبهم ، فى س
(٥) مسألتنا ، فى س

شبه المخالفين

والمخالف فى هذا الباب شبه :

من جملتها ، هو أنهم قالوا : إن الفعل كما يحتاج عند الصحة إلى أمر ، يجب أن يحتاج عند الوقوع إلى أمر . كما أن كون الجوهر متحركاً لما احتاج إلى أمر عند الصحة وهو الحيز ، وجب احتياجه عند الوجوب إلى أمر وهو الحركة.

والأصل فى الجواب عن ذلك ، أن هذا جمع بين أمرين من غير علة تجمعهما ، فلا يصح .

ثم يقال لهم : لو وجب ما ذكرتموه فى الواحد منا ، لوجب مثله فى القديم تعالى ، والمعلوم أنه تعالى لا يحتاج فى إيقاع الفعل إلى أمر زائد على ما يحتاج إليه فى صحة الفعل . فإن قالوا : إنه يحتاج إلى أمر زائد وهو الإرادة ، قلنا : لو كان كذلك لوجب قدم العالم ، لأنه تعالى مريد لذاته عندكم أو بإرادة قديمة ، فيلزم قدم العالم . فإن قالوا : إنه تعالى يريد فيما لم يزل أن لا يخلق العالم ، قلنا : أنْ لا يخلق نفى ، والإرادة لا تتعلق بالنفى على ما سيجىء فى موضعه إن شاء الله تعالى . وبعد لو صح تعلق الإرادة بالنفى لصح تعلقها بالإثبات ، فكان يصح أن يريد خلق العالم فيما لم يزل ، وإذا صح ، وجب قدم العالم .

ثم يقال لهم : هلا جاز فيما أثر فى الصحة أن يكون هو الذى أثر فى الوقوع وهو كونه قادراً ، فلا يحتاج إلى أمر زائد . وكيف يجوز خلافه وذلك يقدح فى كون الواحد منـــا متحيزاً فى أفعاله ، ويوجب[1] بطلان المدح والذم ، وذلك محال .

وأحد مايتعلقون به فى هذا الباب ، هو أنهم قالوا : إنا نجد تفرقة بين الحركة

(١) فوجب ، ق س .

الاختيارية والحركة الاضطرارية ، ولا يمكن أن نرجع بهذه التفرقة إلا إلى أن أحدهما قد فارقته القدرة ، بخلاف الأخرى .

وجوابنا : أن هذه الطريقة لاتستقيم على أصولكم على ماسبق القول فيه . ثم يقال لهم : ما أنكرتم أن هذه التفرقة راجعة إلى أن أحدهما قد تقدمتها القدرة بخلاف الأخرى . ولا يجوز غير هذا ، لأن فى خلافه إخراج الواحد منا عن التحيز فى الأفعال ، وإبطال استحقاق المدح والذم على مابيناه من قبل .

وبهذا نجيب إذا قالوا : إنا نجد تفرقة بين الفعل الذى يستحق عليه المدح والذم ، وبين الفعل الذى لا يستحق عليه ذلك ولا يمكن أن نرجع بهذه التفرقة إلا إلى أن أحدهما قد فارقته القدرة ، والآخر لم تفارقه القدرة ؛ فإنا نقول لهم : إن هذه التفرقة مع أنها لاتثبت على قولكم أن سائر الأفعال متعلقة بالقديم تعالى على سائر وجوهها وحقائقها ، يمكن أن نرجع بها إلى أن أحدهما متعلق بالواحد منا لتقدم قدرته عليه دون الآخر ، ففسد ماذكرتموه[1].

ومما يتعلقون به ، قولهم : إن عنـــد عدم القدرة يستحيل وقوع الفعل فيجب عند وجودها أن يكون واجباً ، لأن الاستحالة والوجوب فى طرفى نقيض

والأصل فى الجواب ، أن نقيض الاستحالة إنما هو الصحة لا الوجوب . ألا ترى أن عند عدم المحل يستحيل حلول السواد فيه ، ثم إن عند وجود المحل لايجب ، وكذلك فإن عند عدم الذات يستحيل فيها التعلق ، وعند وجوده لايجب ، فإن فى الذات مالا يتعلق . وكذلك فلو قدرنا أن يكون القديم تعالى غير قادر يستحيل عليه[2] الفعل ، ثم إذا كان قادراً لايجب منه الفعل ، وكذلك فى مسألتنا .

(١) ذكروه ، ق س

(٢) منه ، ق س

وأحد ما يتعلقون به ، قولهم : لوجاز الفعـــل بقدرة متقدمة لجاز بالقدرة المعدومة ، بل كان يجوز فى حالة العجز ، ومعلوم خلافه .

والأصل فى الجواب عن ذلك ، ماتريدون بقولكم : إنه لوجاز الفعل بقدرة متقدمة لجاز بالقدرة المعدومة؟[١] فإن أردتم بهأن الفعل يصح [١] بقدرة لم تكن موجودة قط، فإن ذلك لايجب ، وإن أردتم به أنه يصح بقدرة كانت موجودة ثم عدمت ، فإن ذلك مما نرتكبه ونلتزمه فلا مانع لهذا الإلزام ، وهذا ظاهر فى أفعالنا ، المباشر منها والمتولد .

أما فى المباشر ، فلأن الفعل إنما يحتاج إلى القدرة لخروجه من العدم إلى الوجود ، فلو لم تتقدمه ، بل توجد فى حالة وقوع الفعل ، فإنه لايحتاج إليها بل يستغنى عنها .

وأما فى المتولدات فأظهر ، ألا ترى أن الرامى ربما يرمى ويخرج عن كونه قادراً قبل الإصابة ، بل عن كونه حياً .

وأما قولهم : بل كان يصح فى حالة العجز ؛ فإن أرادوا به أنه كان يصح فى العجز ولما تقدمته القدرة فإن ذلك مما لايجب ، وإن أرادوا به وقد تقدمته قدرة فإنا نجوزه؛ ألا ترى أن الرامى قد يرمى ويعجز قبل مصادفة السهم رميته ، فبطل كلامهم .

وأحد ما يتعلقون به ، قولهم : لو جاز أن تكون القدرة متقدمة لمقدورها فى وقت واحد لجاز أن تكون متقدمة فى أوقات[٢] كثيرة ، وهذا يقتضى

---

(١) فإن اردتم أن يفعل ، ف س
(٢) بأوقات ، ف س

أن ينفك الواحد منا من الأخذ والترك ويوجب أن يكلف ويخترم ، وإن لم يستحق مدحاً ولاذماً ولا ثواباً ولا عقاباً بأن لا يفعل بما فيه من القدرة شيئاً ؛ وذلك يوجب أن يعيده الله تعالى فى عرصات يوم القيامة ولا شىء له ولا عليه ، وهـذا خرق الاجماع وترك الـكتاب ، فقد قال تعال: « **فريق فى الجنة وفريق فى السعير** »[١]

والأصل فى الجواب عن ذلك ، أن لنا فى هذا الباب مذهبين :

أحدهما مذهب أبى على ، وهو أنه لا يجوز خلو القادر بالقدرة من الأخذ والترك إلا عند مانع ؛ ومذهبه مفارق لمذهب هؤلاء المجبرة ، فإنهم لايجوزون ذلك البتة من حيث اعتقدوا أنها موجبة .

والثانى مذهب أبى هاشم ، وهو أنه يجوز خلو القادر بالقدرة[٢] من الأخذ والترك ، وهو الصحيح الذى اخترناه .

فعلى المذهب الأول لايلزم ما ذكروه ، وعلى هذا المذهب لايلزم أيضاً .

إلا أنه عند شيخنا أبى هاشم : أن لايفعل، جهة فى استحقاق الثواب والعقاب كما أن الفعل جهة لذلك؛ ألا ترى أن أحدنا لو لم يرد الوديعة مع التمكن من ذلك فإنا نعلم استحقاقه للذم وإن لم نعلم[٣] شيئاً آخر ، ولو لم يطالب[٤] الغريم[٥] بالدين فإنا نعلم استحقاقه للمدح[٦] وإن لم يفعل شيئاً آخر . يبين ذلك ويوضحه ، أنا متى نعلم ذلك من حاله جوزنا أن يستحق الذم وأن لايستحق ، فوجب أن يكون استحقاقه للذم ، وإن لم نعلم شيئاً آخر ؛ ومتى لم نعلم ذلك من حاله جوزنا أن

---

(١) الشورى ٧
(٢) عن ، ف س
(٣) يفعل ، ف س
(٤) يطالبه ، ف س
(٥) غريمه ، ف س
(٦) المدح والثواب ، ف س

يستحق الذم ، وأن لايستحق ، فوجب أن يكون استحقاقه للذم مصروفاً إلى أنه لم يفعل ما وجب عليه على ما نقوله ، وهكذا الكلام فى استحقاق المديح ، فبطل ما أوردوه وسقط تعلقهم .

شبهة أخرى لهم فى المسألة : وهى أنهم قالوا : الفعل كما يحتاج إلى القدرة فقد يحتاج إلى الآلة ، ثم إن الآلات يجب فيها المقارنة ، فكذلك القدرة .

وقد مر ماهو جواب هذا ، فإنا قد بينا أن الآلات تنقسم : إلى ما يجب تقدمها ، وهو كل مايكون وصلة إلى الفعل ، نحو القوس وغيرها ؛ وإلى مايجب مقارنتها ، وهو كل مايتمخض محلا ، نحو صلابة الأرض وما شاكل ذلك ؛ وإلى ما يجب فيه كلا الأمرين ، وذلك كل مايكون وصلة إلى الفعل ، ويكون مع ذلك محلا ، نحو اللسان فى الكلام والسكين فى الذبح .

وبينا أن القدرة إن ردت إلى شىء فإنما يجب ردها إلى ماهو كالوصلة إلى الفعل ، فإنها إنما يحتاج إليها لإخراج الفعل[1] من العدم إلى الوجود ، فسقط كلامهم .

وأحد ما يقولونه ، إن القول بتقدم القدرة لمقدورها يوجب انقطاع الرغبات عند الله تعالى ، وذلك بخلاف ماعليه المسلمون ، لأن رغبات المسلمين لاتنقطع ، بل تكون ممتدة[2] نحو البارى .

وجوابنا : إنما كان يلزم ما ذكرتموه إن لولم يجز انتفاء القدرة بعد وجودها ، فأما ومن المجوز انتفاؤها بأدنى تعب ، لفقد ما تحتاج فى الوجود إليه فلا .

(١) متجدده ، ق س (٢) الفعل بها ، ق س

وبعد ، فإذا لم يلزم على القول بتقدم اليد والرجل على البطش والمشى ، انقطاع رغبة من له هاتان الآلتان عن الله تعالى ، فكذلك[1] فى القدرة .

والعجب من هؤلاء أنهم يوردون علينا مثل هذا الكلام ، ومن مذهبهم أن الطريق منسدة إلى تخليص المكلف نفسه من عقاب الأبد والفوز بالنعيم السرمدى[2] ، لأنه إذا عصب الكفر بناصيته فى الأزل وجرى العلم بذلك ، كيف يمكنه إخراج نفسه عنه ، وكيف ينفك عنه ؟ فأى رغبة تثبت إلى الله تعالى والحال هذه ؛ ولولا فرط جهلهم وقلة عقولهم[3] ، وإلا فما وجه الميل إلى التشيع لمثل هذا الكلام .

وأحد ما يتعلقون به ، هو أن من حق الدلالة أن تكون مقارنة للمدلول ، ألا ترى أن صحة الفعل لما كانت دلالة على كونه قادراً وجب فيها المقارنة ، وكذلك القدرة يجب أن تقارن مقدورها .

والأصل فى الجواب عن ذلك ، أن هذه الشبهة مع ركتها مبنية على[4] أصل لا يصح ، وهو أن من حق الدلالة أن تكون مقارنة للمدلول عليه ، وليس كذلك ، فإن المعجز دلالة على النبوة ، ثم لا بد من أن يتقدمه[5] المدلول ، إذ لو لم يتقدمه لكان فى ذلك ظهور المعجز على من ليس بصادق فى دعواه . إن المعجز لابد من أن يكون عقب دعوى المدعى للنبوة ، ولا بد من أن يكون نبياً حتى يدعيه ، وإلا كان كاذباً فى الدعوى .

وأما قولهم فى الفعل ، فلا يصح ؛ لأن الفعل إنما يدل على أن فاعله كان قادراً ، فقد تقدم المدلول وتبعته الدلالة ، فكيف أوجبوا فى ذلك المقارنة ؟ ثم يقال لهم :

(١) كذلك ، ق س (٢) السرمد ، ق س
(٣) عقلهم ، ق س (٤) عن ، ق س
(٥) يتقدم ، ق س

ومن أين وجب إذا كانت هذه الطريقة واجبة فى الدلالة أن تكون واجبة فى القدرة أيضاً ؟ وهل هذا إلا فرط الجهل الذى لادواء له .

وأحد مايتعلقون به ، قولهم : إن القدرة لو كانت صالحة للضدين لكان لايكون أحدهما بالوقوع أولى من صاحبه[1] إلا بأمر ومخصص؛ كما فى الجوهر، فإنه لما صح أن يكون كائنا فى هذه الجهة ، وصح أن يكون كائنا فى غيرها، ثم لم يختص ببعض الجهات دون بعض إلابأمر ومخصص وهو السكون، فكان يجب مثله فى مسألتنا .

والأصل فى الجواب عن ذلك ، أن هذا إنما كان يلزم إن لوكان تأثير القدرة على سبيل الإيجاد ، فأما وتأثيرها فيما تؤثر فيه على طريق الصحة والاختيار ، فلا يمتنع أن يختار أحد الضدين دون الآخر ، وإن لم يكن هناك أمر زائد على كونه قادراً .ألا ترى أنه إذا قرب[2] إليه طبق وعليه جملة من الرطب فإنه يتناول من ذلك بعضها[3] دون البعض، مع أن الذى له ولاجله تناول هذا ثابت فى الباقى ، ثم لايطلب لذلك أمر زائد على كونه قادراً ، كذلك فى مسألتنا ؛ وهكذا[4] فلو خُير بين دينارين وهما فى الجودة والرداءة على سواء فإنه يختار أحدهما ، ثم لا يقال : إنه لابد هنا أمر زائد على كونه قادراً ، فكذلك فى مسألتنا .

وأما قياس ذلك على الجوهر وكونه كائنا فلا يصح ، إذ[5] الدلالة قد دلت على أن التحيز غير كاف فى اختصاصه ببعض الجهات دون البعض ؛ لأنه

(١) الآخر ، ف ق
(٢) قدم ، ف ق
(٣) بعضاً ، ف س
(٤) لو ، ف س
(٥) لأن ، ف س

ليس بأن يختص بهذه الجهة لتحيزه أولى من أن يختص بالجهة الأخرى، إذ لا يفعل فى تأثيره سوى طريقة الإيجاب، وليس كذلك كونه قادراً ، فإن تأثيره فى الفعل على طريق الصحة ، ففارق أحدهما الآخر .

وأحد ما يتعلقون به ، قولهم : إن القدرة لو استحال الفعل بها فى الحال ، لكان لا يخلو ؛ إما أن تكون هذه الاستحالة راجعة إلى القدرة أو إلى المقدور ، وأى ذلك كان فهو ثابت فى الحالة الثانية ، فإما أن يقال : إنه يستحيل الفعل بها على كل حال ، أو يقال : بمقارنتها للمقدور وصحة الفعل بها فى الحال ، على ما نقوله .

والأصل فى الجواب عن ذلك ، أنا نعلم هذا الحكم ولا نعلله ، لأنا بأى شىء عللناه فسد ، وليس يجب فى الأحكام كلها أن تكون معللة ، بل الأصل فيه أن يعرض على وجوه التعليل ، فإن قبل التعليل علل ، وإن لم يقبل لم يعلل .

ثم يقال لهم : ليس فى هذا إلا استحالة الفعل بالقدرة فى الحال ، وليس يجب إذا استحال الفعل بها فى الحال أن يستحيل أيضاً فى المستقبل ، فإنك تعلم أن الاعتماد يستحيل أن يولد فى الحال ثم يصح توليده فى الثانى ، وكذلك فالنظر[1] يستحيل[2] أن يولد العلم فى الحال ويصح منه[3] فى الثانى .

ثم يقال لهم : أليس أنه تعالى يستحيل[4] أن يكون فاعلا فيما لم يزل ؟ فلا يخلو ؛ إما أن يكون[5] ذلك لأمر يرجع إلى القدرة ، أو لأمر يرجع إلى المقدور ، وأى ذلك كان فهو ثابت فيما لا يزال ، فيجب استحالة الفعل منه فيما لا يزال ؛ فكما أنه لا بد من أن يقول إن هذا حكم لا يعلل ، وكذلك نقول نحن .

(١) النظر ، ف ص
(٢) مستحيل ، ف ا
(٣) ذلك ، ف ا
(٤) مستحيل ، ف ا
(٥) يكون ، ف ص

وأحد ما يتعلقون به ، قولهم : إن المتعلقات بالأغيار على اختلافها واختلاف أجناسها مشتركة فى أنها لا تتعلق بالضدين ، والقدرة من جملة المعانى المتعلقات بالأغيار فيجب أن لا تتعلق بالضدين ، وكل من قال بأنها لا تتعلق بالضدين قال بأنها مقارنة للمقدور على ما نقوله . والأصل فى الجواب عن ذلك ، أن هذا باطل بالعجز ، فإنه من المتعلقات بالأغيار ، وعندكم أنه يتعلق بالضدين ، حتى إن العجز عن الشىء عجز عن ضده ، ومن ههنا استدل بعض مشايخنا على أن القدرة صالحة للضدين متقدمة للمقدور ، فقال : قد ثبت أن العجز عن الشىء عجز عن ضده ، فيجب مثله فى القدرة لأنهما ضدان ، ومن حق الضدين أن يتعلق أحدهما بما يتعلق به صاحبه ، ويكون تعلق أحدهما على العكس من تعلق الآخر . إذا ثبت هذا ، فلو كان العجز صالحاً للضدين والقدرة غير صالحة لهما ، لكان لا يمتنع أن يطرأ أحدهما على الآخر فينفيه من وجه دون وجه ، وذلك محال . وإذا صح كونها صالحة للضدين ، وجب تقدمها للمقدور والإلزام وجود الضدين جميعاً .

ثم يقال لهم : وكيف أجريتم المتعلقات بالأغيار مجرى واحداً مع أن الشهوة والعلم يشتركان فى التعلق ، ثم إن من حق الشهوة أن لا تتعلق إلا بالمدركات بخلاف العلم والإرادة ، فإنهما يتعلقان بالمدركات وقد لا يتعلقان بذلك .

وأحد ما يتعلقون به ، قولهم : إن القدرة عون على الفعل ، فكان يجب أن تكون مقارنة له . قلنا : لا[1] نسلم أن القدرة بمجردها عون ، وإنما العون هو التمكين من الفعل وإرادة الفعل ، حتى لو يمكن غيره من قتل آدمى بأن

---

(١) إنا لا ، فى ص

يدفع إليه سكيناً ولا يريد منه قتله[1] ، وإنما دفع إليه ذلك لأن يذبح به بقرة ، فإنه متى قتل آدمياً لم نقل : إنه أعانه على قتله لما لم يرد منه قتله[2] فلا يصح ما ذكرتموه . وإذ[3] قد صح أن العون ليس هو مجرد القدرة ، لم يمكن قياس أحدهما على الآخر . وفى شبههم كثرة ، وأكثرها يرجع إلى بعض ما تقدم فاقتصرنا بها .

فصل ، فى أنه تعالى لايجوز أن يكون مريداً للمعاصى[4] .

واتصال هذا الفصل بباب العدل ظاهر ، فإن الإرادة فعل من الأفعال ، ومتى تعلقت بالقبيح فتجب لا محاله ، وكونه تعالى عدلا يقتضى أن تنفى عنه هذه الإرادة .

وقبل البيان[5] فى المسألة نبين حقيقة : الارادة ، والكراهة ، والمريد ، والكاره . ثم نتكلم على[6] إثبات هذه الصفة لله عز وجل ، وفى كيفية استحقاقه لها . ثم نتكلم من بعد ، فيما يجوز أن يريده الله وما لايجوز .

فالإرادة هو مايوجب كون الذات مريداً ، والكراهة مايوجب كونه كارهاً . والواحد منا إذا رجع إلى نفسه فصل بين أن يكون على هذه الصفة

---

(١) أن يقتله ، فى ص (٢) ساقطة من ص

(٣) ولذا ، فى ص

(٤) سبق أن أشرنا إلى هذا الموضوع أكثر من مرة ، وأساس المشكلة أن المعتزلة ينظرون إلى الأمر من ناحية تنزيه الله عن كل قبيح ويقيسون القبائح والظلم بما نعلمه فى حياتنا ومعاملاتنا ، بينما ينظر الأشاعرة إلى تعظيم الله وعدم الاقرار بأن يكون فى ملكه ما لا يريد لأن ذلك انتقاص من إرادته وقدرته ، ولعل هذا يتوضح من المناقشة التى أوردها السبكى فى طبقاته بين أبى أسحق الاسفرايينى وبين القاضى عبد الجبار ، حيث قال القاضى : سبحان الذى تنزه عن الفحشاء ، وأجاب الاسفرايينى : سبحان الذى لا يجرى فى ملكه إلا ما يشاء .

(٥) الكلام ، فى ص (٦) عن ، فى ا

وبين أن يكون على غيرها من الصفات ، وأجلى الأمور مايجده الانسان من نفسه .

فإن قيل : قد دخلتم فيما عبتم على الكلابية حيث قالت فى حد العلم : هو مايوجب كونه عالماً .

قيل له : فرق بيننا وبينهم ، فإنهم فسروا العلم بما يوجب كون الذات عالماً ، والعالم بمن له العلم ، فأحالوا بأحد المجهولين على الاخر ؛ وليس كذلك ما ذكرنا ، فإنا فسرنا الإرادة بما يوجب كون الذات مريداً ، ثم لما سئلنا عن حقيقة المريد أحلناه إلى نفسه ، ففارق حالنا حالهم .

هذا هو حقيقة الإرادة والكراهة .

وأما المريد ، فقد قيل فى حده : هو المختص بصفة لكونه عليها يصح منه الفعل على وجه دون وجه . وهذا[1] وإن كان كذلك ، إلا أن إيراده على طريق التحديد لايصح ، لأن قولنا مريد أظهر منه ، ومن حق الحد أن يكون أظهر من المحدود ، ولهذا لم يحد الموجود بشىء ، لأن كل مايذكر فى حقيقته فقولنا موجود أظهر منه ؛ فيجب إذن أن لانحد المريد أصلا ، لأن أى مايذكر فى حده فقولنا مريد أظهر منه ، وهكذا الكلام فى الكاره .

وإذ قد علم ذلك فاعلم ، أن أحدنا إنما يريد مايريده لمعنى هو[2] الإرادة .

والطريق إلى إثبات الإرادة نحو الطريق إلى إثبات الأكوان على ما مر فى إثبات الأعراض . وتحريرها ههنا ، هو أن الواحد منا حصل مريداً مع جواز أن لا يحصل مريداً والحال واحـــدة والشرط واحد ، فلا بد من أمر ومخصص[3] له ولمكانه حصل على هذه الصفة ، وإلا لم يكن بأن يحصل عليها

(١) هذا ، فى س (٢) وهو ، فى س
(٣) ساقطة من س

أولى من خلافه ، وليس ذلك الأمر إلا وجود معنى وهو الإرادة . والكلام فى أنه لابد ههنا من معنى قد سلف ، وإنما الذى يجب أن نذكره[1] ههنا أن ذلك الأمر ليس إلا الإرادة والكراهة .

الإرادة والكراهة لا يرجعان إلى الشهوة والنفار

والذى يشتبه الحال فيــــه من المعانى فيقال : إن المرجع بالإرادة إنما هو الشهوة فيجب أن نميز بين الجنسين ؛ والذى يقع به هذا التمييز ، هو أن أحدنا قد يريد مالايشتهيه ككثير من الأدوية الكريهة ، ولهذا قالوا : من محن الدنيا أن الله تعالى جعل الداء فى اللوزينج ، والشفاء فى الاهليلج ، وقد يشتهى مالا يريده كالزنا وشرب الخمر وكالماء البارد فى الحر الشديد وهو صائم ؛ فصح أنه لايمكن أن يرجع بالارادة إلى الشهوة ، وكما لايمكن ذلك فكذلك لايمكن أن يرجع بالكراهة إلى النفار ، فإن الحىّ قد يكره مالاينفر طبعه عنه وهو الزنا وشرب الخمر ، وقد ينفر طبعه عمالا يكرهه وهو الدواء الكريه ، فإذن لايمكن أن يرجع بهما إلى الشهوة والنفار ولا يشتبه الحال فيما عداهما ، فخلصتا معنيين .

إذا ثبت هذا ، فاعلم أن الطريق الى معرفة هذه الصفة فى الشاهد إنما هو الضرورة ، ولا يمكن معرفتها استدلالا لأن كل دلالة تدل عليها فمبنية على العدل والحكمة[2] ، ولا[3] يثبت كون أحدنا عدلا حكيما ؛ ولهذا فإن النبى صلى الله عليه وسلم لما ثبتت حكمته جاز أن يعرف مراده استدلالاً كما يجوز أن يعرف ضرورة ، ومن ههنا قلنـــا ، إن من لم يثبت كونه عدلاً حكيما ، لا يمكنه أن يعلم كونه مريداً .

(١) يذكر ، فى س (٢) ساقطة من س
(٣) ولم ، فى س

قولنا : الله مريد لا يعني كونه قادراً ولا عالماً

ونحن إذا قلنا : إنه تعالى مريد ، فلا نعنى به كونه قادراً ولا عالماً ، لأنه قد يريد مالا يقدر عليه وقديقدر على مالا يريده ، وهكذا فى العلم وإنما مرادنا أنه حاصل على مثل صفة الواحد منا إذا كان مريداً .

وقد خالفنا فى ذلك شيخنا أبو القاسم البلخى والنظّام ، وقالا : إنا إذا قلنا : إنه تعالى مريد لفعل نفسه فمرادنا أنه يفعله لا على وجه السهو والغفلة ، وإذا قلنا إنه مريد لفعل غيره[1] فغرضنا أنه آمر به ناه عن خلافه ، فلم يثبتا معنى هذه الصفة فى القديم تعالى البتة . ونحن إذا أردنا إثباته لله تعالى فبأن نبين أولاً صحته عليه جل وعز ، لأن إثبات الصفة تترتب على صحتها . والذى يدل على أن هذه الصفة تصح على الله تعالى ،هو ماقد ثبت[2] أن المصحح لها إنما[4] هو كونه حياً ، بدليل أن من كان حياً صح أن يريد ، ومتى لم يكن حياً لم يصح أن يريد ، فيجب أن يكون المصحح لهذه الصفة إنما هو كونه حياً .

إذا ثبت هذا والقديم تعالى حىّ ، وجب[5] صحة أن يريد ويكره .

فإن قيل : ما أنكرتم أن المصحح لهذه الصفة فى الواحد منا كونه ذا قلب ؟ لأن هذه الصفة راجعة إلى الجملة ، فالمصحح لها لابد أن يكون راجعاً إلى الجملة ، والقلب فليس كذلك فكيف يصححها .

ومتى قيل: أليس أنه إذا كان ذا قلب صح أن يريد ، ومتى لم يكن كذلك لم يصح ؟ قلنا: إنه وإن كان كذلك إلا أنه ليس يجب فى القلب أن يكون مصححاً لها ، لأن ذلك إنما وجب من حيث أن الإرادة تفتقر فى وجودها إلى محل مبنى بنية مخصوصة نحو بنية القلب ، لا لأن القلب مصحح لها .

---

(١) الغير ، فى س
(٢) ناقصة من س
(٣) ناقصة ،ن س
(٤) فوجب، فى س

وصار ذلك كما نقول فى كونه عالماً أنه لايصح مالم يكن ذا قلب ، ثم لا يقال: إن كونه ذا قلب هو المصحح له ، لأن احتياجه إلى القلب هو من حيث أنه لا يكون عالماً إلا بعلم، والعلم فى وجوده يحتاج إلى محل مبنى[1] بنية مخصوصة نحو[1] بنية القلب فكيف يصح ما قالوه ، وهل هذا إلا كما يقال : لما لم يصح فى الواحد منا أن يكون عالماً قادراً إلا إذا كان جسماً ، وجب فى كونه جسماً أن يكون هو المصحح لهاتين الصفتين ، فكما أن ذلك لايجب لأن احتياج كونه عالماً قادراً إلى كونه جسماً هو من حيث أنه[2] عالم بعلم وقادر بقدرة ، والعلم والقدرة يحتاجان[3] فى وجودهما إلى محل مبنى بنية مخصوصة ، والمحل المبنى بنية مخصوصة لايكون إلا جسماً ، لامن[4] حيث أن كونه جسماً يصحح هاتين الصفتين ، كذلك فى مسألتنا .

واذ قد صحت هذه الصفة لله تعالى ، فالذى يدل على ثباتها له، هو أن فى أفعاله تعالى ما وقع على وجه دون وجه ، والفعل لايقع على وجه دون وجه إلا لمخصص هو الإرادة .

بيان ذلك ، أنّ خَلْق القديم تعالى الحياة فينا اذا جاز أن يكون نعمة وجاز أن يكون نعمة ، لم يكن بد من أمر ومخصص له ولمكانه يصير نعمة ، وإلا لم يكن بأحد الوجهين أحق منه بالآخر ، وليس ذلك الأمر الا الإرادة .

وإن شئت فرضت الكلام فى شهوة القبيح ونفرة الحسن فقلت : إنه إذا جاز أن يكون تكليفاً وتعريضاً للمكلف إلى درجة الثواب ، وجاز أن يكون إغراء على القبيح ، لم يختص بأحد الوجهين دون الاخر[5] إلا لمخصص هو الإرادة .

---

(١) ساقطة من ا
(٢) كونه ، فى س
(٣) محتاجان ، فى س
(٤) لأن ، فى س
(٥) الثانى ، فى س

وقد فرض مشايخنا الكلام فى الأمر والخبر ، لأن الأمر[١] لايكون أمراً الا بالإرادة ، وكذلك الخبر .

وتحرير ذلك ، أن قولنا : محمد رسول الله، يجوز أن يكون خبراً عن محمد بن عبد الله ، ويجوز أن يكون خبراً عن المحمدين ، وإذا كان كذلك ، لم يكن بأن يكون خبراً عنه أولى من أن يكون خبراً عن غيره إلا بأمر ومخصص ، وليس ذلك الأمر إلا الإرادة .

فإن قيل : ومن أين أن قولنا محمد رسول الله كما يجوز أن يكون خبراً عن محمد بن عبد الله يجوز[٢] أن يكون خبراً عن غيره من المحمدين ؟ قلنا : لأنه لولم يجز ذلك لارتفع التجوز[٣] عن الكلام وبطل ، لأن التجوز[٤] هو أن[٥] يستعمل اللفظ فى غير ما وضع له فى الأصل ، فمتى لم يجز استعمال اللفظ[٦] الا على وجه واحد فقد بطل المجاز أصلا .

فإن قيل : ولم قلتم : إن ذلك الأمر ليس إلا الإرادة ؟ قلنا : لأنه لا يخلو إما أن يكون راجعاً الى ذات الخبر وصفاته ، وذلك لايجوز ، وإلا كان لا يجوز أن يقع مرة فيكون خبراً ويقع[٧] مرة أخرى فلا يكون كذلك ، لأن هذا هو الواجب فى الصفة التى تستحقها الذات لنفسها ولماهو[٨] عليه فى نفسه كما قلناه فى السواد ؛ ألا ترى أن السواد لما استحق كونه سواداً لذاته ، لم يجز أن يوجد[٩] مرة فيكون سواداً وأخرى[١٠] فلا يكون سواداً .

---

(١) الأمر والخبر ، ف ا
(٢) فيجوز ، ف ا
(٣) التجويز ، ف س
(٤) التجويز ، ف س
(٥) بأن ، ف س
(٦) اللفظة ، ف س
(٧) ساقطة من س
(٨) لما وما ف ا
(٩) يوجده ، ف س
(١٠) ومرة أخرى ، ف

وبعد ، فإن ذات الخبر وماهو[١] عليه حاله مع هذا المخبر كحاله مع غيره من المخبرين ، فكان يجب أن يكون خبراً عن سائر المخبرين ، أولا يكون خبراً عن واحد منهم ؛ فأما أن يكون خبراً عن البعض دون الثانى فلا .

وبعد ، فإن صفة الذات ترجع إلى الآحاد والأفراد دون الجمل ، فكان يجب فى كل حرف من هذه الحروف أن يكون خبراً ، وقد عرف خلافه .

وهذه الوجوه التى ذكرناها كما تدل على أن الخبر لايكون خبراً لذاته[٢] ولا لما هو عليه فى ذاته ، فإنها تدل على أنه لايجوز أن يكون خبراً لوجوده أو لعدمه أو حدوثه ، لأن حال هذه الأوصاف مع[٣] المخبر كحاله[٤] مع غيره ، ولأنها ترجع إلى الآحاد والأفراد فكان يجب فى كل حرف أن يكون خبراً على مامر ، ومعلوم خلافه .

وفى العدم وجه آخر ، وهو أنه يحيل الحكم ، وما أحال الحكم لا يجوز أن[٥] يكون مؤثراً[٥] فيه ؛ ألا ترى أن الموت لما أحال كونه عالماً لم يجز أن يكون مؤثراً فيه ، كذلك فى مسألتنا ؛ أو يكون راجعاً إلى غيره ، ثم لايخلو إما أن يكون تأثيره على طريق الايجاب فهو المعنى ، وذلك المعنى إما أن يكون موجوداً أو معدوماً ، وأى ذلك كان فإنه لا يجوز أن يؤثر فيه ، لأن حاله مع بعض المخبرين كحاله مع سائرها .

وبعد ، فإن المعدوم مما لايوجب الحكم، لأن الإيجاب إنما يصدر عن الصفة المقتضاة عن صفة الذات ، وهى مشروطة فى سائر الذوات بالوجود ، أو يكون

---

(١) ساقطة من س
(٢) أو ، ف س
(٣) مع هذا ، ف س
(٤) وكحاله ، ف س
(٥) يؤثر ، ف س

تأثيره على طريق التصحيح فهو الفاعل ، وصفات الفاعل المتعلقة منها — فإن مالا يتعلق لا يؤثر فى الغير — محصورة معدودة كونه قادراً عالماً مريداً كارهاً مشتهياً نافراً ظاناً ، وأى ذلك كان فلا يجوز أن يؤثر فيه .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون المؤثر فى كون الكلام أمراً وخبراً إنما هو كونه قادراً ؟ قلنا : لأن تأثير القادر لا يتعدى طريقة الإحداث ، وكون الكلام أمراً وخبراً أمر زائد على ذلك .

وبعد [١] ، فإن كونه قادراً ثابت فى حال السهو ، ثم لا يصح منه الإخبار فى تلك الحال .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون المؤثر فى ذلك إنما هو كونه عالماً ؟ قيل : [٢] لأن حال كونه عالماً مع هـذا المخبر كحاله مع غـيره من المخبرين ، فيجب أن يكون خبراً عن سائرهم أو لا يكون خبراً عن واحـد منهم ، فأما أن يكون خبراً عن [٣] واحد منهم [٣] دون ماعداه ، فلا . إلا أن هذا إنما يجب فيما يكون تأثيره على طريق الإيجاب ، فأما ما يؤثر على طريق التصحيح فإن ذلك لا يجب ، وكونه عالماً إنمـا يؤثر على طريق التصحيح ، فالأولى أن نقول : إن العلم يتبع المعلوم ويتعلق به على ماهو عليه ولا يؤثر فيه ، إذ لو أثر العلم فى المعلوم لوجب فى المعلومات كلها ، نحو القديم والجوهر والأعراض أن تـكون متعلقة بعلومنا ، حتى إن [٤] زال العلم [٥] زال وإن ثبت ثبت ، وقد عرفنا فساده .

ولا شبهة فى أن كونه مشتهياً ونافراً وظاناً ممـا لا يؤثر فى كون الكلام أمراً وخبراً ، أو كما لا يجوز أن يكون المؤثر فيه هذه الأوصاف ، وفكذلك [٦]

---

(١) ناقصة من ا
(٢) قيل له ، فى س
(٣) أحدهم ، فى س
(٤) ولذا ، فى س
(٥) ناقصة من س
(٦) وكذلك ، فى ا

لا يجوز أن يكون المؤثر فيه كونه كارهاً ، لأن الـكراهة تمنع الفعل ، فضلا عن أن تـكون مؤثرة فيه .

فهذا هو الـكلام فى الإرادة .

وأما الـكلام فى الـكراهة فـكمثل [١] ، لأن كل ما ذكرناه فى باب [٢] كونه مريداً يعود ههنا ؛ وكما أن الدلالة العقلية تدل ههنا [٣] على هذه الجملة التى مضت ، فالدلالة الـسمعية توافقها . قال الله تعالى : « **يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر** » [٤] وقال فى الـكراهية : « **ولـكن كره الله انبعاثهم فثبطهم** » [٥] وقال بعد عدّه المعاصى : « **كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها** » ، فهـذه [٦] جملة الـكلام فى ذلك .

وللمخالفين [٧] فى هذا الباب شبه نستقصى القول فيها من بعد إن شاء الله عز وجل [٨] .

ونذكر ههنا مالا [٩] بد من ذكره [٩] ونتكلم عليه . فمن جملة ما نذكره ههنا ، هو أنهم قالوا : لو كان القـديم تعـالى مريداً وكارهاً لوجب أن يكون مشتهياً [١٠] ونافراً ، لأن المرجع بالإرادة والـكراهة إلى الشهوة والنفار ، ونحن قد أجبنا عن ذلك وفصلنا بين هذه الأوصاف فلا نعيده .

وأحد ما يوردونه فى هذا الباب ، هو أنهم قالوا : لو كان الله تعـالى مريداً

---

(١) فـكمثله ، فى س
(٢) ساقطة من س
(٣) ساقطة من س
(٤) البقرة ١٨٥
(٥) ساقطة من ا
(٦) فهذا ، فى ا
(٧) وللمخالف ، فى س
(٨) تعالى ، فى س
(٩) ووردت العبارة على نحو آخر هو [نريد ذكره من بعد]
(١٠) أو ، فى ا

ومعلوم أنه لم يكن كذلك أبداً وإنما حصل على هـذه الصفة بعـد أن لم يكن عليها ، لوجب أن يكون قد تغير حاله ، والتغير لا يجوز على الله تعالى ، فليس إلا أنه تعـالى لا يكون مريداً أصلا . قلنا ما تريدون بالتغير ؟ فإن أردتم به(١) أنه حصل مريداً بعد أن لم يكن(٢) فهو الذى نقوله ، وإن أردتم به أنه حصل(٣) غير ما كان فلم وجب ذلك ؟ فلا يجدون إلا ما يريدون سبيلا .

فصل ، فى كيفية استحقاقه تعـالى لهذه الصفة .

الله مريد بإرادة محدثة لا فى محل

واعلم(٤) أنه مريد عندنا بإرادة محدثة موجودة لا فى محل(٥) .

وقد ذهبت النجارية(٦) إلى أنه تعـالى مريد لذاته ، وذهبت الأشعرية إلى أنه تعالى(٧) مريد بإرادة قديمة ، وذهبت الـكُلاّبية إلى أنه تعالى مريد بإرادة أزلية ، ونحن إذا أفسدنا هذه المذاهب كلها صح لنا ما قلناه .

فساد قول النجارية

والذى يدل على فساد ماذهب إليه النجار ، هو أنه تعالى لو كان مريداً لذاته لوجب أن يكون مريداً لجميع المرادات ، لأن المرادات غير مقصورة على بعض المريدين دون بعض ، فما من مراد يصح أن يريده زيد إلا ويصح أن يريده عمرو وغيره(٨) من المريدين ، فيجب أن يكون مريداً لسائر المرادات . كما أنه تعالى لمـا كان عالماً لذاته ، وكانت المعلومات غـير مقصورة على بعض العالمين دون بعض ، كان عالماً بجميعها ، كذلك ههنا .

---

(١) ناقصة من س
(٢) يكون مريداً ، فى س
(٣) صار ، فى س
(٤) اعلم ، فى س
(٥) وسبب قول المعتزلة بأن لإرادة الله محدثة موجودة لا فى محل ، ما تشوه من أن القول بإرادة قديمة لله سيؤدى لمل تجويز التغير عليه لأن الموجودات تتعلق بالإرادة ، وهى متجددة ومتغيرة ، فلو كانت الإرادة قديمة لوقع التغير فى ذات الله .
(٦) النجار ، فى س
(٧) محذوفة من س
(٨) من سائر ، فى س

فإن قيل : أو ليس(١) أنه تعالى(٢) قادر لذاته ثم لا يجب أن يكون قادراً على جميع المقدورات ، فهلا جاز مثله فى مسألتنا ؟

قلنا : إن بين الوضعين فرقاً ، لأن المقدورات مقصورة على بعض القادرين دون بعض ، حتى لا يجوز فى مقدور زيد أن يكون مقدوراً لعمرو ، إذ لو جاز ذلك لـكان يجب إذا خلص داعى أحـدهما إلى الإيجاد وداعى الآخر إلى أن لا يوجد(٣) ، أن يوجد وأن لا يوجد دفعة واحدة .

وليس كذلك المرادات فإنها غير مقصورة على بعض المريدين دون بعض ، حتى ما من مراد إلا وكما يصح أن يريده زيد يصح أن يريده عمرو وغيره من المريدين ، فنظير المرادات المعلومات ، فإن المعلومات(٤) أيضاً غير مقصورة على بعض العالمين دون بعض ، حتى ما من معلوم يصح(٥) أن يعلمه زيد إلا ويصح أن يعلمه عمرو وغيره من العالمين ، فالفرق(٦) بين المرادات والمقدورات ظاهر(٧) .

فإن قيل : إنا نرتكب ذلك ونقول : إنه تعالى مريد لسائر المرادات فما الذى يلزم عليه ؟ قلنا : يلزم عليه أشياء كثيرة ووجوهاً من الفساد لا قبل لـكم بها . من جملتها ، أنه كان يجب إذا أراد الواحد منا أن يرزقه الله تعالى الأموال والأولاد أن يكون الله تعالى مريداً له ، وإذا كان مريداً له وجب وجوده ، سيما على مذهبهم أن ما يريده الله تعالى يجب(٨) حصوله سواء كان من فعله أو من فعل غيره وإلا اقتضى الضعف والعجز .

---

(١) أو ليس ، فى س
(٢) محذوفة من س
(٣) يوجد ، فى س
(٤) فإن المعلومات ، فى س
(٥) صح ، فى س
(٦) والفرق ، فى س
(٧) ظاهر بين ، فى س
(٨) وجب ، فى س

ومنها ، أنه كان يجب أن يوجد من[١] المرادات أكثر مما أوجد[٢] لأنه تعالى يصح أن يريد أكثر ، وإذا صح أن يريده[٣] وجب أن يريده ، وإذا وجب أن يريده وجب حصوله لا محالة .

فإن قيل : إرادة مالا يقع تمنٍّ ، وليس يجب إذا كان الله تعالى مريداً للمرادات أن يريد المتمنيات أيضاً .

قلنا : إن التمنى ليس من الإرادة فى شىء ، وإنما هو من أقسام الكلام ، ولهذا يعده أهل اللغة فى ذلك فيقولون : الكلام أمر وخبر واستخبار وعرض وتمنٍّ .

وبعد ، فإن أحدنا قد يريد وجود الحلاوة واللون فى محل فيحصل أحدهما ولا يحصل الآخر ، ولو[٤] جاز أن يقال إن أحدهما تمنٍّ لجاز مثله فى الآخر ، إذ لا يمكن الفصل بينهما .

ومما يلزمهم على القول بأنه تعالى مريد لسائر المرادات ، قدم العالم ؛ لأنه تعالى إذا كان مريداً لذاته صح أن يريد وجود العالم فيما لم يزل ، وإذا صح أن يريده وجب أن يريده ، وإذا وجب أن يريده وجب حصوله لامحالة ، فيلزم قدم العالم ويقدح فى حدوثه .

إلا أن الأولى أن يقال: يلزمهم أن يكون الله تعالى قد خلق العالم قبل الوقت الذى خلقه ، وقبل ذلك ، وقبله ، فيكون[٥] أحسم للأشياء ، فإن حدوث العالم فيما لم يزل مستحيل ، فلا يصح وجوده[٦] .

---

(١) ف ، فى س
(٢) وجد ، ف س
(٣) أن يريده ، ساقطة من س
(٤) فلو ، ف س
(٥) ليكون ، فى ا
(٦) أن يريده ، فى س

ومما يلزمهم ، وجود الضدين ؛ لأن[١] الضدين يصح أن يكونا مرادين لمريدين بل لمريد واحد إذا اعتقد ارتفاع التضاد بينهما ، وإذا صح أن يكون مراداً لنا صح أن يكون مراداً لله تعالى لأنه مريد لذاته ، وإذا صح وجب ، وإذا وجب ، وجب حصول الضدين .

فإن قيل : أليس أنه تعالى عالم لذاته ثم لا يجب أن يكون عالماً بوجود الضدين ، فهلا جاز أن يكون مريداً لذاته ولا يجب أن يكون مريداً للضدين .

والجواب عن ذلك ، أنّ بين الوضعين فرقاً ، لأن وجود الضدين فى محل واحد يستحيل أن يكون معلوماً لعالم واحد ولعالمين ، وليس كذلك فى الإرادة ، لأن[٢] الضدين مما يصح أن يكونا مرادين لمريدين بل لمريد واحد[٣] إذا اعتقد ارتفاع التضاد بينهما[٣] على مامر .

فإن قيل : إرادة حدوث الشىء تتبع العلم به ، والعلم بوجود الضدين مستحيل فلا يجب أن يكون مريداً لهما .

والأصل فى الجواب ، أن الضدين يصح أن يكونا مرادين لمريدين بل لمريد واحد إذا اعتقد ارتفاع التضاد بينهما ، لأن إرادة الشىء تابع لصحة حدوثه ، وصحة الحدوث ثابتة فى كل واحد من الضدين ، فصح أن يعلم الله تعالى ذلك من[٤] حال كل واحد منهما ، وإذا صح ذلك صح أن يريدهما ، وإذا صح وجب ، لأن صفة الذات إذا[٥] صحت وجبت ، فيجب حصولها كما ألزمنا.

ومتى قلتم : إن على هذا يجب أن يكون القديم تعالى عالماً بوجود الضدين

---

(١) وذلك أن ، فى س
(٢) فإن ، فى س
(٣) العبارة بين الرقين، ساقطة من س
(٤) فى ، فى س
(٥) متى ، فى س

وذلك محال ، قلنا: إن مذهبكم فى الإرادة يقتضى ذلك ويؤدى إليه ، فاتركوه كى لا يقتضيه فلا يلزمكم[١] .

وأحد ما يلزمهم على القول بأنه تعالى مريد لذاته ، أن يكون مريداً لسائر القبائح ؛ فكان يجب أن يكون حاصلا على صفة من صفات النقص وذلك فاسد .

فإن قيل : وما تعنون بالنقص ؟ قلنا : التفرقة التى يجدها الواحد منا[٢] من نفسه إذا رجع إليها بين أن يريد القبيح وبين أن لا يريده بل يريد الواجب .

فإن قيل : إن هذا إنما يجب فى الشاهد لأن أحدنا يستحق هذه الصفة لمعنى هو الإرادة ، والقديم تعالى يستحقها لذاته فلا يجب ذلك فيه .

قلنا : الصفة إذا كانت من صفات النقص لم يختلف الحال بين أن تكون مستحقة للذات وبين أن تكون مستحقة لمعنى؛ ألا ترى أن كونه جاهلا لما كانت من صفات النقص ، لم يختلف الحال[٣] بين أن تكون مستحقة للذات أو مستحقة لمعنى ، كذلك ههنا .

فإن قيل : قولكم إنه تعالى إذا كان مريداً لذاته يجب أن يكون مريداً للضدين مما لا يصح؛ [٤]لأنه يعلم أن وجود[٤] الضدين فى محل واحد دفعة واحدة مستحيل[٥] ، وإنما يعلم أين[٦] أحدهما دون الآخر ؛ فما المعلوم من حاله أنه يقع فهو مراد ، وما المعلوم من حاله أنه لا يقع فهو مُتمَنًّى ، والقديم تعالى إذا كان مريداً لذاته لا يجب أن يكون متمنياً .

---

(١) يلزمكم ذلك ، فى ص
(٢) فى ، فى ص
(٣) الحال فيه ، فى ص
(٣) العبارة بين الرقين، لأن العلم بوجود، فى ص
(٥) يستحيل ، فى ص
(٦) ناقصة من ص

والأصل فى الجواب عن ذلك ، أنه لا فرق بين ما المعلوم من حاله أنه يقع وبين ما المعلوم من حاله أنه لا يقع فى صحة الإرادة ، ولهذا فإن أحدنا قد يريد الضدين إذا اعتقد ارتفاع التضاد بينهما ، مع أن المعلوم وقوعه من ذلك أحدهما دون الآخر ؛ وكذلك[١] فقد يريد الحلاوة والسواد فى محل واحد ، بحيث لا يفصل بين إرادتيهما ثم يقع أحدهما دون الآخر ، ففسد ما ظنوه .

وبعد ، فلو كان كذلك لوجب أن لا يكون النبى صلى الله عليه [٢]وعلى آله وسلم[٢] مريداً لإيمان أبى لهب ، وإنما يكون متمنياً لأنه[٣] قد علم بإخبار الله تعالى إياه أنه لا يؤمن ، وقد اتفقت الأمة على خلاف ذلك .

وبعد ، فإن التمنّى من أقسام الكلام ، والمرجع به إلى قول القائل ليت كان كذا أو ليت لم يكن كذا، وإن كان يعتبر فيه الإرادة أن يكون هو الإرادة نفسها ، كما فى الخبر لأنه مما يعتبر فيه الإرادة ثم لا يقال هو الإرادة نفسها ، كذلك فى مسألتنا .

وبعد ، فكان يجب على ما قالوه أنه لا يصل أحدنا إلى مُتمنّاه البتّه ، والمعلوم خلافه .

فإن قيل : إنا نقول : إرادة الله تعالى تتعلق بالضدين ولكن على الوجه الذى يصح دون الوجه الذى يستحيل ، فيريد أحد الضدين أن يكون ، والآخر أن لا يكون .

---

(١) فكذلك ، فى ص
(٢) العبارة بين الرقين ، ناقصة من ا
(٣) ناقصة من ص

قيل له : الإرادة لا يصح تعلقها بالنفى ، لأنها لو تعدت فى التعلق من وجه الحدوث إلى ما زاد عليه ولا حاصر ، لوجب تعديها فى التعلق إلى سائر الوجوه كالاعتقاد ، فتعلق بالقديم والماضى والباقى ، وقد علم تعذر ذلك ؛ وأما إرادة أن لا يقوم زيد فهى متعلقة بضد القيام وهو القعود ، ولذلك لا يصح أن يريد من الميت أن لا يقوم ، لما لم يتأت منه القعود .

وبعد ، فلو كان القديم مريداً لذاته والمرادات غير مقصورة[1] ، فالواجب أن يريد كل واحد من الضدين على كل وجه يصح أن يراد عليه ، فيريد كل واحد منهما أن يكون وأن لا يكون ، فيلزم اجتماع الضدين لا محالة .

وبعد ، فليس بأن يريد أحد الضدين أن يكون والآخر أن لا يكون أولى من خلافه ، فيجب أن يريد[2] كل واحد منهما أن يكون وأن لا يكون لأنه مريد لذاته لا بإرادة محدثة تختص بأحدهما دون الآخر .

فإن قيل : يريد أحدهما ، ثم كونه مريداً له يحيل كونه لضده .

وقيل له : كيف يكون بإرادة أحدهما أحق من إرادة الآخر مع كونه مريداً لذاته ؟

وبعد ، فإن ههنا أضداداً لم يرد الله تعالى شيئاً منها ؛ ألا ترى أنه لم يرد خلق فعل بحضرتنا إذ لو أراده يحصل فكنا ندركه ، ولا أراد ضده أيضاً وهو الفناء إذ لو أراده لفنيت الأجسام كلها ، لأن[3] فناء بعض الأجسام فناء لسائرها ؛ وكذلك فلم يرد تحريك هذا الجسم ولو أراده لتحرك فكنا نعلمه متحركا ، ولا أراد تسكينه أيضاً وإلا كان يتعذر علينا تحريكه ، لأن مراد الله

---

(١) كذا فى الأصل ولعلها مقصودة (٢) يريد فى ، فى س (٣) فلأن ، فى س

تعالى بالوجود أولى ؛ وأيضاً فلم يرد الله تعالى زيادة شهوتنا[1] للطعام ، وإلا ازدادت فكنا نجدها من[2] أنفسنا ونتبينها ، ولا أراد ما يضادها من النفار وإلا كنا نجد أنفسنا نافرين عن الطعام[3] ؛ فكيف يصح[4] أن يقال فى كل ضدين أن الله تعالى يريد أحدهما ، ثم كونه مريداً لأحدهما[5] يحيل كونه مريداً لضده .

هذا هو الكلام على[6] النجارية .

الكلام على الأشعرية

وأما الكلام على[7] الأشعرية حيث قالت: إنه تعالى مريد بإرادة قديمة فهو أن نقول :

لو كان القديم تعالى مريد بإرادة قديمة ، لوجب أن تكون هذه الإرادة مثلا لله تعالى ، لأن القدم صفة من صفات النفس ، والاشتراك فيها يوجب التماثل ؛ ألا ترى أن السواد لما كان سواداً لذاته ، وجب فى كل ما شاركه فى كونه سواداً أن يكون مثلا له ، ولأنه كان يجب أن يكون هذا المعنى عالماً قادراً حياً مثل القديم تعالى ، لأن الاشتراك فى القديم يوجب الاشتراك فى سائر صفات النفس ، وقد عرف فساده .

وبعد ، فإن تلك الإرادة القديمة كالإرادة المحدثة ، فى أن لا تتعلق بأزيد من متعلق واحد مع طريق التفصيل ، فكان يجب أن لا يكون لله تعالى إلا مراد واحد .

---

(١) شهواتنا ، فى س
(٢) فى ، فى س
(٣) للطعام ، فى س
(٤) صح ، فى س
(٥) له ، فى س
(٦) عن ، فى ا
(٧) عن ، فى ا

يحقق ذلك أنه لا يخلو ؛ إما أن يكون القديم تعالى مريداً بإرادة واحدة ، أو بإرادات منحصرة ، أو بإرادات لا نهاية لها .

لا يصح أن يكون مريداً بإرادات لا نهاية لها ، لأن وجود ما لا يتناهى[١] محال .

وإذا كان مريداً بإرادة واحدة أو بإرادات منحصرة لزم أن تكون مراداته منحصرة ، حتى لا يصح أن يريد أزيد من ذلك ، وقد عرف خلافه .

وعلى[٢] الجملة ، فكل ما ألزمناه[٣] النجارية على القول بأنه تعالى مريد لذاته من اجتماع الضدين وغير ذلك من الوجوه ، فهو لازم لهؤلاء أيضاً .

لم لا يكون الله مريداً بإرادة معدومة

فإن قيل : قد علمتم[٤] أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريداً لذاته ولا لمعنى قديم ، فما دليلكم[٥] على أنه تعالى[٦] لا يجوز أن يكون مريداً بإرادة معدومة .

قلنا : الذي يدل على ذلك هو أن العدم[٧] لا اختصاص له ببعض المرادات دون البعض ، فكان يجب أن يكون القديم تعالى مريداً لسائر المرادات لمكان ذلك المعنى المعدوم ، ومعلوم خلافه ، لأن[٨] في العدم كراهة ، كما أن فيه إرادة ، فلو جاز أن يكون الله تعالى مريداً بإرادة معدومة ، لجاز أن يكون كارهاً بكراهة معدومة ، وهذا يوجب أن يكون مريداً للشيء كارها له دفعة واحدة ، وهذا محال .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون مريداً لا لذاته ولا لمعنى ؟ قلنا : لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون مريداً لسائر المرادات ، كما في كونه مدركا فإنه

---

(١) نهاية له ، في س
(٢) وعلى هذه ، في س
(٣) ألزمنا ، في س
(٤) بينتم ، في س
(٥) ساقطة من س
(٦) محذوفة من س
(٧) المعدوم ، في س
(٨) ولأن ، في ا

تعالى لما[١] استحق هذه الصفة لا لذاته ولا لمعنى لم يختص ببعض المدركات دون البعض ؛ وقد بينا أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريداً لسائر المرادات عند الكلام على[٢] النجارية ، فثبت بهذه الجملة أنه تعالى لا يجوز أن يستحق هذه الصفة لذاته ولا[٣] لما هو عليه في ذاته[٤] ولا لمعنى قديم ، فلم يبق إلا أن يستحقها لمعنى محدث وهو الإرادة على ما نقوله .

ثم إن تلك الإرادة لا تخلو ؛ إما أن تكون حالّة في ذات القديم تعالى ، أو في غيره ، أو لا في محل .

لا يجوز أن تكون حالة في ذاته تعالى وإلا كان يجب أن يكون محلاً للحوادث ، وذلك يقتضي تحيزه وكونه محدثاً ، وقد ثبت قدمه .

وإذا كان حالاً في غيره ، فذلك الغير لا يخلو[٥] ؛ إما أن يكون حياً أو جماداً ، لا يجوز أن يكون حالاً في الحيّ وإلا كان بإيجاب الحكم له أولى ، ولا أن يكون حالاً في الجماد ، إذ لو صح حلولها في الجماد لصح حلولها في بدن الحيّ أيضاً ، لأنه ما من عرض من الأعراض يصح حلوله في الجماد إلا ويصح حلوله في الحيّ ، وإن كان فيما يوجد في الحي ما لا يصح حلوله[٦] في الجماد فكان يجب صحة أن توجد الإرادة في يد[٧] الواحد منا مثلا ، حتى يجد في بعض الحالات هذه الصفة كأنها من ناحية يده ، والمعلوم خلافه فليس[٨] إلا أن الإرادة موجودة لا في محل .

---

(١) لم ، في س
(٢) عن ، في ا
(٣) أو لما ، في س
(٤) أو ، في س
(٥) ساقطة من س
(٦) وجوده ، في س
(٧) بدن ، في س
(٨) وليس ، في س

شبه المخالفين

والمخالف فى هذا الباب شبه ؛ وشبههم نوعان : أحدهما يشترك فيه كلا الفريقين ، والآخر يتعلق به أحد الفريقين دون الآخر .

شبه يشترك فيها الفريقان

فالأول، نحو قولهم: لو كان الله تعالى مريداً بإرادة محدثة ، لكان لا يخلو حال تلك الإرادة من أحد وجوه :

إما[4] أن تكون حالّة فى ذات القديم، وذلك لايجوز ، لأن الحلول إنما يصح فى المتحيز ، والله تعالى ليس بمتحيز .

وإما أن تكون حالّة فى الغير وقد أبطلتم ذلك .

وإما أن توجد لا فى محل ، وذلك لا يصح لأن وجود الأعراض لا فى محل محال .

والأصل فى الجواب عن ذلك ، أنا لا نقول : إن[5] هذه الإرادة تحل فى ذات القديم أو فى غيره ، بل نقول : إنها توجد لا فى محل ، فلم لا يجوز ذلك ؟ فإن قالوا : لأنه عرض، ووجود العرض لا فى محل محال ، واعتبر ذلك بالألوان والأكوان وغيرهما من أجناس الأعراض ، قلنا : هذا قياس بعض الأعراض على البعض من غير علة تجمعها وذلك لا يصح ، على أن الفناء من جملة الأعراض ، ثم إنه يوجد لا فى محل .

وربما قالوا : إن فى الاعراض ما لا يصح وجوده إلا فى محل بالاتفاق ، وإنما لا يصح ذلك فيها لكونها عرضاً ، فكل ما شاركه فى ذلك وجب أن يشاركه فى الحكم ، قلنا : إنا لا نسلم أن ما لا يصح وجوده إلا فى محل

(١) فإما ، و ص
(٢) من هنا نقص فى نسخة ص حتى صفحة ٤٢٥

من الاعراض إنما لا يصح لأنه عرض فبينوا ذلك ، فلا يجدون إلى تصحيح ذلك سبيلا .

ثم يقال لهم : ما أنكرتم أن هذه الأعراض إنما لا يصح وجودها إلا فى محل ، لأنه لو وجد شىء منها لا فى محل أدى إلى انقلابه عما هو عليه فى ذاته ، أو إلى انقلاب غيره .

بيان هذه الجملة ، أن السواد والبياض لو وجدا لا فى محل لكان لايخلو ؛ إما أن يتضادا أولا ، فإن لم يتضادا مع أن وجود أحدهما على حد وجود الآخر لم يصح لأن ذلك يقدح فى تضادهما أصلا ويخرجهما عما هما عليه فى أنفسهما ، وإذا تضادا كان يجب أن يكون تضادهما على مجرد الوجود ، فكان يجب استحالة أن يوجد لونان فى العالم ، وقد عرف فساده . وهكذا الكلام فى الحركة والسكون وغيرهما من الأعراض لو وجدت لا فى محل .

يبين ذلك ، أنهما إذا أوجدا لا فى محل ، فأما أن يوجبا الحكم أولا ؛ لايجوز أن لا يوجبا الحكم لأن إيجابهما الحكم لما هما عليه فى ذاتهما ، فلو وجدا على حد لايصدر عنهما الإيجاب لكان يكون قد انقلب جنسهما ، وإذا أوجبا مع أنهما وجدا لا فى محل لكان لم يكونا بأن يوجبا الحكم لهذا المحل ، أولى من أن يوجبا لغيره من المحال لعدم الاختصاص ، فكان يجب أن يوجبا كون الجواهر كلها متحركة ساكنة فى وجهة واحدة ، وذلك يوجب انقلابهما عما هما عليه فى أنفسهما ، لأن الجوهرين لأمر يرجع إليهما لا يصح وجودهما فى جهة واحدة ؛ فبان بهذه الجملة صحة ما ادعيناه ، من أن هذه الأعراض إذا لم توجد إلا فى محل ، فإنما لايصح ذلك فيها ، لأنها إذا وجدت لافى محل أدى إما إلى انقلابها عما هى عليه فى ذاتها ، أو إلى انقلاب غيرها ؛ وليس كذلك الإرادة ، فإن الذى يقتضيه ماهى عليه فى ذاتها هو أن توجب الحكم للحى ،

وتضاد ضدها عليه ، وهى مع أنها موجودة لافى محل ، توجب الحكم لله تعالى وتضاد ضدها عليه ، ولا تنقلب عما هى عليه فى ذاتها .

وأحد مايتعلقون به ، قولهم : إن الله تعـــالى لوكان مريداً بإرادة محدثة موجودة لافى محل ، لـكان لاتختص تلك الإرادة بالله تعالى ، وحالهـا مع الله تعالى كحالها معنا ؛ فإما أن توجب الحكم لناوله جميعاً أو لاتوجب الحكم لأحد أصلا ، فأما أن توجب لأحدهما دون الآخر فلا .

والأصل فى الجواب عن ذلك ، أن الإرادة علة ، ومن حق العـلة أن تختص بالمعلول غاية الاختصاص بطريقة الحلول إذا كان ممـكناً ، وطريقة الحلول فينا ممـكنة ، فمتى لم تحلنا انقطع اختصاصها بنـا ، وإذا انقطع اختصاصها بنا وجب أن تختص بالله سبحانه وتعالى ، سيما إذا كان وجودها على حد وجود القديم ، وإلا خرجت عن كونها علة موجبـة واختصت به دوننا وصارت بإيجاب الحكم له أولى وصار الحال فيها كالحال فى جنس من الأجناس المقدورات ؛ إذا ثبت كونه مقدوراً ، وثبت أنه غير مقدور لنا فإنه والحال هذه لابد من أن يكون مقدوراً لله تعالى ، وإلا خرج عن كونه مقدوراً ، كذلك فى مسـألتنا .

وشبهة أخرى لهم فى المسألة ، وهى أنهم قالوا : لوكان اختصاص الإرادة بالقديم من حيث أن وجودها على حد وجود القديم لوجب فى الفناء أن يختص به ، لأن وجوده على حد وجود القديم تعالى فيجب أن ينفيه تعالى الله عن ذلك كما ينفى الجواهر .

والأصل فى الجواب عن ذلك ، أن هذا لا يصح ، لأن الفناء إنما ينفى الجواهر لا لأن وجوده على حد وجود الجواهر بل لأنه ضد له ، وهـذا الوجه

ثابت فى القديم إذ القديم لا يضاد الفناء فلا يجب أن ينفيه وإن كان وجوده على حد وجوده ، وصار الحال فى ذلك كالحال فى السواد والحلاوة إذا وجدا فى محل واحد وطرأ عليهما بياض ، فكما أنه لا يجب فى البياض أن ينفيهما جميعاً وإن كان وجوده على حد وجودهما لـما لم يكن ضداً لهما وإنما يجب أن ينفى ما يضاده وهو السـواد ، كذلك ههنا .

شبهة أخرى لهم فى المسألة ، وهى أنهم قالوا : لو كان القديم تعالى مريداً بإرادة محدثة ، لـكان لا بد لتلك الإرادة من محدث وفاعل ، فلا يخلو إما أن يكون فاعلها الواحد منا ، وذلك إما أن يفعله فى نفسـه أو فى غيره ، وإذا فعله فى نفسـه ، فبأن توجب الحـكم له أولى ، وإذا فعله فى غيره لم يصح ، لأن تعدية الفعل عن محل القدرة لا يمكن إلا بالاعتماد ، والاعتماد مما لا حظ له فى توليد الإرادة ؛ وإما أن يكون فاعلها القديم تعالى ، وذلك يوجب أن يكون مريداً لتلك الإرادة ، والـكلام فى تلك الإرادة كالـكلام فى هذه فيتسـلسل .

والأصل فى الجواب عن ذلك ، أن هذا لا يصح ، لأن الإرادة جنس الفعل وجنس الفعل لا يحتاج إلى الإرادة ، فيصح من الله تعالى أن يريد ما يريد ، وإن لم يرد إرادته . يبين ذلك أن الإرادة لا تقع مقصودة ، وإنما تقع تبعاً ؛ ألا ترى أن الآكل إذا أراد الأكل فإن إرادته تابعة للأكل لا أنها مقصودة ، بل المقصود هو الأكل ثم ما يدعو إليه يدعو إلى إرادته ، فـكذلك الحال فى غير الأكل ، فـكيف يجب أن يريد الإرادة حتى يلزم عليه ما لا يتناهى .

على أن فى البغداديين من أصحابنا من أحال الإرادة ، وزعم أنها كالقديم

والماضى فى أنها لا يصح إرادتها ، ونحن وإن صححنا إرادة الإرادة فلم نوجبه ، وليس يلزم على الجواز ما يلزم على الوجوب .

ثم يقال لهم : أليس أحدنا إذا اكتسب فلا بد من أن يريد الاكتساب بإرادة أخرى مكتسبة وإلا لزم وجود ما لا نهاية له من الإرادة المكتسبة ، فهلا جاز مثله فى مسألتنا ، أن يقال : إن الله تعالى يريد ما يريده بإرادة محدثة ، ثم لا يريد تلك الإرادة بإرادة أخرى حتى لا ينقطع .

ومتى قالوا : انتهى ذلك فى الواحد منا إلى إرادة ضرورية ، قلنا لهم : فكان يجب أن يكون الواحد منا فى بعض الحالات مضطراً إلى الإرادة وغير مختار فيها ، وأن يجد ذلك الاضطرار من نفسه ، ومعلوم خلافه .

ومما يتعلقون به ، قولهم : لو كان الله تعالى مريداً بإرادة محدثة لكان قد حصل على هذه الصفة بعد إن لم يكن عليها ، فيجب أن يكون قد تغير

وجوابنا ، ما تريدون بالتغير ؟ فإن أردتم به أنه حصل على هذه الصفة بعد إن لم يكن عليها فهو الذى نقوله ، وإن أردتم به أنه صار غير ما كان فليس يجب إذا حصل الذات على صفة من الصفات لم يكن عليها قبل ذلك أن يتغير ؛ ألا ترى أنه تعالى لم يكن فاعلا فيما لم يزل ، ثم حصل فاعلا بعد أن لم يكن ، ولم يجب أن يكون قد تغير ، كذلك فى مسألتنا .

فأما قولهم فى المحل إذا ابيض بعد أن كان أسود : إنه قد تغير ، فذاك على اعتقادهم أنه صار غير ما كان ، والأسامى تتبع اعتقاداتهم .

به لايلتق فيها الفريقان

فهذا هو الكلام على ما يتعلق به كلا الفريقين .

وأما مايتعلق به أحد الفريقين دون الآخر ، فقولهم : إنه تعالى لم يكن ساهياً

ولا غافلا فيما لم يزل ، فيجب أن يكون مريداً ؛ وهذه طريقة ابن أبى بشر الأشعرى ، فإنه أبداً يستدل بانتفاء الصفة على ثبوت ضدها ، وبإثباتها على انتفاء ضدها . غير أن تلك الطريقة لا تتأتى ههنا ، لأن ضد السهو والغفلة إنما هو العلم والإرادة .

فإن قال : لم لا يجوز أن تكون مضادتهما للارادة ولا يضادان العلم ؟ قلنا : لأن الإرادة تخالف العلم ، والشىء لا ينفى شيئين مختلفين غير ضدين .

وعلى أن الاستدلال بانتفاء الصفة على ثبات ضدها إنما يوجب أن لو لم يجز خلو الذات عن الصفتين جميعاً ، فأما والذات اذا صح خلوها عنهما جميعاً فلا ، وفى مسألتنا يصح خلو القديم تعالى وغيره من الأحياء عن هاتين الصفتين ؛ ألا ترى أنه تعالى غير ساه ولا غافل عن ذاته ، ثم لا يجب أن يكون مريداً لها ، وكذلك فغير غافل عن الماضى والباق ولا يصح أن يكون مريداً لهما ، وهكذا فإن المسلمين غير ساهين ولا غافلين عن مضى اليهود والنصارى الى الكنائس والبيع ، ثم أنهم غير مريدين لذلك ، ففسد ما قالوه .

وقريب من هذا ، قولهم : أنه تعالى لم يكن كارهاً فيما لم يزل ، فيجب أن يكون مريداً ، وقد أجبنا عن هذا ، وبينا بأن الاستدلال بانتفاء الصفة على بيان ضدها أو ببيانها على انتفاء ضدها ، مما لا يصح الا اذا استحال خلو الذات عن الصفتين جميعاً ، وبينا أن أحدنا مع كونه عالماً بتصرفات الناس فى الأسواق قد لا يريدها ولا يكرهها ، فلا نطول الكلام بها .

فصل ، فيما يريده الله تعالى وما لا يريده من فعل نفسه ومن فعل غيره[1] .

---

(١) فصل المعتزلة بين ما يريده الله وما يريده العبد ، وقالوا بعدم جواز كون المقدور مقدوراً لقدرتين فى آن واحد .

وقبل الشروع ، نذكر مقدمة تكون توطئة للباب فنقول :

إن العالم بما يفعله إذا كان له فيه غرض ، وكان ذلك الفعل مقصوداً بنفسه غير تابع لغيره ، فإنه لابد من أن يريده إذا لم يكن هناك منع ، ولابد من استكمال هذه الشرائط ؛ لأنه لو لم يكن عالماً بما يفعله ، لصح أن يقع الفعل ولا يريده .

ولابد أن يكون له فيه غرض ، ويكون مقصوداً بنفسه غير تابع لغيره ، لأنه لو لم يكن كذلك لصح أن يقع ولا إرادة ؛ ألا ترى أن الجلاّد مع علمه بأن عند الضرب ينتفض الثوب[1] قد يجلد وينتفض الثوب[2] ثم لا يريده لما كان نفض الثوب غير مقصود بنفسه وإنما هو تبع للجلد ؛ وكذلك فإن الفصّاد قد لايريد الألم مع علمه أن الفصد قلما ينفك من ألم لما لم يكن مقصوداً والمقصود غيره ، كذلك فى مسألتنا .

ولابد من ارتفاع الموانع ، لأنه لو منع والحال ماذكرناه من الإرادة ، لكان يصح منه الفعل ولا إرادة ؛ ألا ترى أن من قدم إليه طعام وبه الحاجة إليه ثم منع من إرادته ، فإنه يأكله لامحاله ، فأما عند اجتماع هذه الشرائط فإنه لابد اذا فعل من أن يريد . اذا ثبتت هذه الجملة عدنا الى المسألة .

اعلم أن القديم تعالى لابد من أن يكون مريداً لسائر مايفعله سوى الإرادة والكراهة ، لاجتماع هذه الشرائط التى اعتبرناها فيه . وانما لم يجب ذلك فيهما لان هذه الشرائط غير ثابتة فيهما ولأنه لا فائدة من ارادتهما ، فإن مايصح حدوثه يصح أن يراد ويكره ، والإرادة والكراهة مما يصح حدوثهما .

(١) و (٢) ووردت ، التراب

وأما أفعال العباد فعلى ضربين : أحدهما له صفة زائدة على حدوثه وصفة جنسه ، والآخر ليس له صفة زائدة على ذلك ، وما هذا سبيله فإنه تعالى لايريده ولا يكرهه .

وما له صفة زائدة على حدوثه وصفة جنسه فعلى ضربين : أحدهما قبيح والآخر حسن[1] فما كان قبيحاً فإنه لايريده البتة بل يكرهه ويسخطه .

وما كان حسناً فهو على ضربين : أحدهما له صفة زائدة على حسنه ، والآخر ليس له صفة زائدة على حسنه .

وهذا الثانى إنما هو المباح ، والله تعالى لايجوز أن يكون مريداً له على ماسنبينه من بعد إن شاء الله تعالى .

وأما الأول ، وهو مايكون له صفة زائدة على حسنه فهو الواجب والمندوب إليه ، وكل ذلك مما يريده الله تعالى ، بدليل أن غاية مايعلم به مراد الغير إنما هو الأمر ، وقد صدر من جهة الله الأمر وما يكون أكبر من الأمر ، لأنه تعالى كما أمر بذلك فقد رغب فيه ووعد عليه بالثواب العظيم ، ونهى عن خلافه وزجر عنه وتوعد عليه بالعقاب العظيم ، فيجب أن يكون تعالى مريداً له على مانقوله .

وبعد ، فإذا كان العبد مطيعاً لله تعالى بفعل الواجبات والنوافل وجب أن يكون الله تعالى مريداً لها ، لأن المطيع هو من فعل ما أراده المطاع ، بدليل قوله تعالى : «**ماللظالمين من حميم ولاشفيع يطاع**»[2] أى لا يفعل ماأراده ؛ وبذلك على

(١) فى الأصل ، حسناً
(٢) غافر ١٨

ذلك أيضاً قول سُويد بن أبى كاهل[١] :

رب من أنضحت غيظاً صدره   قد تمنى لى موتاً لم يطع

أى لم يفعل له ما أراده .

وكذلك قد روى ، أن النبىّ صلى الله عليه وسلم ضرب بعقبه الأرض بين يدى عمه العباس فنبع الماء ، فقال له عمه العباس : يابن أخ إن ربك ليطيعك ، فقال له النبىّ صلى الله عليه : وأنت ياعم ، لو أطعت الله لأطاعك .

فإن قيل : هلا كان المطيع هو من فعل ما أمر به الغير ؟ قلنا : إن الأمر إذا تجرد عن الإرادة لم يتميز عن النهى أو ماقى معناه من التهديد ، فكان يجب أن يكون العصاة كلهم مطيعين لله تعالى بأن يفعلوا ما شاؤوا لقوله تعالى : « **اعملوا ماشئتم** »[٢]. وكان يجب أن يكون إبليس مطيعاً لله تعالى بأن يستفزز من استطاع ، وبأن يجلب على المكلفين بخيله ورجله لقوله : « **واستفزز من استطعت**[٣] » الآية ، ومعلوم خلافه .

وبعد ، فإن العبد إذا فعل ما أراد السيد يكون مطيعاً له وإن لم يصدر من جهته أمر ، بأن يكون السيد ساكتاً بل أخرس ؛ والذى يوضح هذه الجملة ماقدمناه من قوله تعالى : « **ماللظالمين من حميم ولا شفيع يطاع** »[٤] استعمل الطاعه حيث لايتصور الأمر ، وكذلك فقول سُويد يدل على ماذكرناه .

وأما المناجاة ، فإنه تعالى لايريدها ولا يكرهها لا فى الدنيا ولا فى الآخرة

---

(١) هو سويد بن أبى كاهل بن حارثة بن حسل ، انظر طبقات فحول الشعراء ص١٢٨ وهو من قصيدة مطلعها :

بسطت رابعة الحبل لنا   فمددنا الحبل منها فاتقطع

(٢) فصلت ٤٠   (٣) الإسراء ٦٤   (٤) غافر ١٨

عند شيخنا أبى على لأنه لا فائدة فى ذلك ، وحمل قوله تعالى لأهل الجنة «**كلوا واشربوا هنيئا**»[١] على الإباحة ولم يجعله أمراً .

وأما عند أبى هاشم فإنه تعالى يريدها فى دار الآخرة ؛ قال : لأنه يتضمن هناك فائدة ما يتضمن فى دار الدنيا ، وهو أن أهل الآخرة إذا عرفوا أن الله تعالى يريد تلك المباحات منهم كان ذلك أهنى لهم وأطيب لهم ، فصار سبيلهم سبيل الضيف إذا علم من حال المضيف أنه يريد معه تناول ماقدمه إليه ، فكما أن ذلك يزيد فى لذته كذلك فى مسألتنا ، وأجرى قوله عز وجل : « **كلوا واشربوا هنيئا**» على ظاهره وقال : إنه أمر على الحقيقة .

وهذه الجملة كلها عارضة فى الكلام ، إذ المقصود بيان أنه تعالى لايريد القبائح ولا يشاؤها ، بل يكرهها ويسخطها ؛ الذى يدل على ذلك أن غاية مابه يعرف كراهة الغير إنما هو النهى ، وقد صدر من جهة الله تعالى النهى وماهو أكبر النهى ، لأنه تعالى كما نهى عن القبيح فقد زجر عنه وتوعد عليه بالعقاب الأليم وأمر بخلافه ورغب فيه ووعد عليه بالثواب العظيم ، كل ذلك منه أدلة على أنه تعالى لايريد هذه القبائح بل يكرهها .

وقد استدل رحمه الله بعد هذه الجملة ، بآيات من القرآن فى هذا الباب تنبيهاً على أن كتاب الله المحكم يوافق ماذكرناه من القول بالتوحيد والعدل .

فمن جملتها ، قوله تعالى: « **وما الله يريد ظلما للعباد** » ووجه الاستدلال به ، هو أن قوله ظلماً نكرة ، والنكرة فى النفى تعم ، فظاهر الآية يقتضى أنه تعالى لايريد شيئاً مما وقع عليه اسم الظلم ، فصار ذلك بمنزلة قول القائل : ما رأيت رجلا ، فكما أن ظاهره يقتضى أنه لم ير أحداً ممن يقع عليه اسم الرجل ، كذلك فى مسألتنا .

---

(١) الطور ١٩   (٢) غافر ٣١

فإن قيل : أكثر مافى هذا أنه تعالى لايريد أن يظلم العباد ، فمن أين أنه لايريدأن يتظالموا ، قلنا : من حيث أن الآية عامة فى سائر ما يقع عليه اسم الظلم، فيجب القضاء بأنه لايريد شيئاً منه .

وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون

ومما يدل على أنه تعالى مريد للطاعات من الواجبات والنوافل قوله تعالى : « **وماخلقت الجن والانس الا ليعبدون** » [1] وهذه اللام لام الغرض والإرادة ، فكأنه قال : ما خلقتهم وأردت منهم إلا العبادة .

والله لا يحب الفساد

وقوله تعالى : «**والله لايحب الفساد**»[2] يدل على أنه لايريدالفساد ولايحبه سواء كان من جهته أومن جهة غيره ، وسواء كان متعدياً أو غيره .

وأيضاً ، لو أراد هذه المعاصى والقبائح والكفر لوجب أن يكونوا مطيعين لله تعالى بمعاصيهم ، لأنهم فعلوا ما أراده الله تعالى .

متى قالوا : إن الله تعالى لم يأمرهم بهذه المعاصى فلذلك لم يكونوا مطيعين له ، قلنا : قد أجبنا عنه فلا يلزمنا الإعادة .

واعلم أن الظلم كما يقع على الضرر الذى يتعدى فقد يقع على مالا يتعدى ، وعلى هذا حمل قوله تعالى : « **ان الشرك لظلم عظيم** » وقوله تعـــالى : « **قالا ربنا ظلمنا انفسنا** » [3] وقال « **ولكن انفسهم يظلمون** »[4] إلى غير ذلك .

وإن كان على الحقيقة اسم لضرر متعد على الشرائط المذكورة ، فالآية متناولة للقسمين المتعدى وغير المتعدى .

وأحد ما يدل عليه من جهة السمع ، قوله تعالى بعد عده الفواحش والمعاصى

(١) الذاريات ٥٦ (٢) البقرة ٢٠٥
(٣) الأعراف ٢٣ (٤) آل عمران ١١٧

« **كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها** »[1] بيَّن أن المعاصى كلها مكروهة عنده ، ولن تكون كذلك إلا وهو كاره لها ، ولايكون كارها لها إلا وهو غير مريد لها ، إذلو كان مريداً لها مع الكراهة لكان حاصلا على صفتين ضدين وذلك مستحيل .

وأحد مايدل على أنه تعالى لايريد القبائح ، هو أنه تعالى لوكان مريدا للقبيح لوجب أن يكون فاعلا لإرادة القبيح، وإرادة القبيح قبيحة ، والله تعالى لا يفعل القبيح لأنه عالم بقبحه ومستغن عنه .

فإن قيل : إن هذا ينبنى على أنه تعالى مريد بإرادة يفعلها ونحن لانسلم ذلك ، قلنا : إنا قد بينا أنه تعالى مريد بإرادة محدثة موجودة لافى محل وتكلمنا عليه ، فلا نعيده .

فإن قيل : ومن أين أن إرادة القبيح قبيحة ؟ قلنا ، هذا معلوم على الجملة بالاضطرار ، لأنا لانشك فى أن الأمر بالقبيح قبيح ، فيجب فى كل ما يؤثر فيه ويوجبه أن يكون بمثابته فى القبح ، والذى يؤثر فى كون الكلام أمراً وخبراً ليس إلا الإرادة .

فإن قيل : يلزم على هذا أن تكون القدرة على القبيح قبيحة ، لأنها تؤثر فى ذلك . قلنا : إن بينهما فرقاً ، فإن القدرة مصححة ، وتأثيرها على طريق التصحيح ، خلاف الارادة .

فإن قيل : هلا انقسمت إرادة القبيح إلى ما يكون قبيحاً وإلى ما يكون حسناً كما تنقسم إرادة الحسن إلى ما يكون حسناً وإلى ما يكون قبيحاً ؟

(١) الإسراء ٣٨

قلنا : إن إرادة القبيح إنما تقبح لكونها إرادة للقبيح ؛ بدليل أنها متى عرف كونها على هذه الصفة عرف قبحها وإن لم يعلم أمر آخر ، ومتى لم يعرف كونها على هذه الصفة جُوز(١) أن تكون حسنة وجُوز أن تكون قبيحة ، فلم يجز انقسامها إلى قبيح وحسن ؛ وليس كذلك إرادة الحسن ، فإنها لا تحسن لكونها إرادة للحسن ، فلم تمتنع تلك القسمة التي ذكرناها . ولهذا فإن المستحق للعقوبة ، لو أراد من الله تعالى أن يعاقبه فإن إرادته قبيحة والعقوبة حسنة .

فإن قيل : لو وجب في الإرادة المتعلقة بالقبيح أن تكون قبيحة كلها لوجب في الإرادة المتعلقة في الحسن أن تكون حسنة كلها ، لأنهما في طرفي نقيض .

قلنا : غير ممتنع في فعل من الأفعال إذا كان قبيحاً كله أن لا يكون نقيضه حسناً كله ، فإن الكذب قبيح كله ، ثم ليس يجب في الصدق أن يكون حسناً كله ، فإنك تعلم أن من الصدق المتضمن لدلالة على نبي قد توارى عن عدوه يكون قبيحاً ، وكذلك فإن تكليف ما لا يطاق قبيح كله ، ولا يجب في تكليف ما يطاق أن يكون حسناً كله .

وأحد ما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريداً للمعاصي ، هو أنه تعالى لو كان مريداً لها لوجب أن يكون حاصلا على صفة من صفات النقص وذلك لا يجوز على الله تعالى ، وبهذه الطريقة نفينا الجهل عن الله تعالى .

فإن قيل : ولم قلتم إذا كان مريداً للمعاصي وجب أن يكون حاصلا على صفة من صفات النقص ؟

(١) وورد ، يجوز

قلنا : الدليل على ذلك الشاهد فإن أحدنا متى كان كذلك ، كان حاصلا على صفة من صفات النقص ، وإنما وجب ذلك لكونه مريداً للقبيح ، فيجب مثله في الله تعالى .

فإن قيل : إنما وجب ذلك في الواحد منا لأنه مريد بإرادة محدثة يستحق بفعلها الذم إذا تعلقت بالقبيح ، والقديم تعالى مريد لذاته ، فكيف يقاس أحدهما على الآخر ؟

قلنا : إن هذا لا يصح ، لأن الصفة إذا كانت من صفات النقص فلا يفترق الحال بين أن تكون مستحقة للنفس وبين أن تكون مستحقة للمعنى ؛ ألا ترى أن كونه جاهلا لما كانت من صفات النقص ، لم يفترق الحال بين أن تكون مستحقة للنفس ، وبين أن تكون صادرة عن علة في أنه في كلا الحالين يقتضي النقص .

فإن قيل : إن الله تعالى إنما يريد القبائح والمعاصي أن تكون متناقضة فاسدة ، لا أنه يريدها على الحد الذي يريدها . قلنا : وأي مانع من أن يريدها على هذا الحد أيضاً وهو مريد لذاته أو بإرادة قديمة ، والإرادات غير مقصورة على بعض المريدين دون بعض ؛ على أن الإرادة لا تتعلق بقبح القبيح وفساد الفاسد ، ولهذا لا يختلف الحال في القبح وفساده بالإرادة وعدمها .

وأحد ما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريداً للمعاصي ، هو أنه نهى عن ذلك ، فلو كان مريدا لها لم يجز ذلك ؛ ألا ترى أن العاقل في الشاهد لو فعل ذلك لسخر منه وهزىء به ، وإذا لم يجز ذلك فيما بيننا فلأن لا يجوز على الله تعالى وهو أحكم الحاكمين وأعدل العادلين أولى وأحق .

وأيضاً ، فلو كان مريداً لها مع أنه نهى عنها لـكان يجب أن يكون حاصلا على صفتين ضدين ، إذ النهى لايصير نهياً إلا بالـكراهة ، وذلك محال .

وأحد ما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريداً للمعاصى ، هو أنه لو كان كذلك لوجب أن يكون مختاراً لها ، لأن الاختيار والإرادة واحد .

ومتى قيل : إن الاختيار إنما يستعمل فى الإرادة المتعلقة بفعل نفسه فـكيف يصح هذا الـكلام ؟ قلنا : أليس من مذهبكم أن هذه المعاصى كلها من فعل الله تعالى ، فجوزوا ما ألزمناكم .

وأحد ما يدل على أنه تعالى لايجوز أن يكون مريداً للمعاصى ، هو أنه لو كان مريداً لها لوجب أن يكون محباً لها وراضيا بها ، لأن المحبة والرضا والإرادة من باب واحد ، بدلالة أنه لا فرق بين أن يقول القائل أحببت أورضيت ، وبين أن يقول أردت ؛ حتى لو أثبت أحدهما ونفى الآخر لعد متناقضاً . فهذا جملة الـكلام فى ذلك .

شبه المخالفين

والقوم يتعلقون فى هذا الباب بشبه .

ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس

من جملتها، قوله تعالى: « **ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس** »[1] ووجه تعلقهم به هو أنهم يقولون : إن هذه اللام لام الغرض ولها نظائر كثيرة فى اللغة فظاهر الآية يقتضى أنه تعالى خلق كثيراً من الجن والإنس ليعاقبهم فى نار جهنم، ولن يكون كذلك إلا ويريد منهم ما استوجبوا به لعقوبة ، وفى ذلك ما نريده .

والأصل فى الجواب عن ذلك ، أن أول ما فى هذا أنه لا يمكنكم الاستدلال بالسمع ، لأن صحة السمع تنبنى على كونه تعالى عدلا حكيما ، وأنتم لاتقولون بذلك

(١) الأعراف ١٧٩

بل سددتم على أنفسكم طريقة العلم بإثبات الصانع على ما مر فـكيف يمكنكم الاحتجاج به ؟ ثم نقول : قولـكم أن هذه اللام لام الغرض لا يصح ، لأن لام الغرض مما لا يدخل فى الأسماء الجامدة وإنما تدخل على المصادر والأفعال المضارعة، وعلى هذا لا يقال : دخلت بغداد للسماء والأرض كما يقال دخلت بغداد للعلم أو لطلب العلم ؛ وجهنم اسم جامد ، فـكيف تدخله لام الغرض ؟

ومتى قالوا : الغرض به المعاقبة بجهنم كان ذلك عدولا عن الظاهر ، وإذا عدلوا عن الظاهر فليسوا بالتأويل أولى منا فنتأوله على وجه يوافق دلالة العقل والسمع ، فنقول : إن هذه اللام لام العاقبة، ولها نظائر كثيرة فى القرآن وفى اللغة ، قال الله تعالى : « **فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا** »[1] ، ومعلوم أنهم لم يلتقطوه لهذا الوجه بل التقطوه ليكون لهم قرة عين على ما حكى الله تعالى عنهم ذلك بقوله : « **وقالت امرأة فرعون قرة عين لى ولك لا تقتلوه** »[2] وقوله : « **ربنا إنك آتيت فرعون وملأه زينة وأموالا فى الحياة الدنيا ربنا ليضلوا عن سبيلك** »[3] وعاقبتهم يضلون عن سبيلك وقوله : « **إنما نملى لهم ليزدادوا إثما** »[4] أى وعاقبتهم أن يزدادوا إثما قال الشاعر :

له ملك ينادى كل يوم لدوا للموت وابنوا للخراب

وقال آخر :

وللموت تغذوا الوالدات سخالها كما لخراب الدهر تبنى المساكن

وقال آخر :

أموالنا لذوى الميراث نجمعها ودورنا لخراب الدهر نبنيها

(١) القصص ٨ (٢) القصص ٩
(٣) يونس ٨٨ (٤) آل عمران ١٧٨

ويقال فى المثل :

رب ساع لقاعد ، آكل غـــير حامد

يوضح هذه الجملة، أن الآية وردت مورد الذم ، ولايستحق أحدنا الذم على أنه تعالى خلقه للمعاقبة ، فليس إلا أن تحمل على ما قلنا لتوافق دلالة العقل ، ولا يناقض قوله تعالى « **وما خلقت الجن والأنس الا ليعبدون** » .

وأحد ما يولعون بإيراده فى هذا الباب ، قولهم : لو وقع فى العالم مالا يريده الله تعالى . أو لم يقع ما أراده ، لدل على عجزه وضعفه ، كما فى الشاهد ، فإن الملك إذا أراد من جنده ورعيته أمراً من الأمور ثم لم يقع ، أو وقع مالم يرده دل على عجزه وضعفه ، كذلك يجب مثله فى الغائب .

والأصل فى الجواب عن ذلك من طريق العلم ، هو أن نقول: ما يريده الله تعالى لايخلو؛ إما أن يكون من فعل نفسه ، أو من فعل غيره ، فإن كان من فعل نفسه ثم لم يقع دل ذلك على عجزه وضعفه ، لأن من حق القادر على الشيء إذا خاص داعيه إليه أن يقع لا محالة حتى إن لم يقع دل على أنه غير قادر عليه وإن كان ما يريده من فعل غيره ؛ فإما أن يريده على طريق الإكراه والحمل أو على طريق الاختيار فإن أراده على طريق الإكراه ثم لم يقع دل على عجزه عن السبب الذى يوصله إلى الحمل والإكراه ، فأما إذا أراده على طريق الاختيار من دون أن يعود نفعه أو ضرره إليه ثم لم يقع لم يدل على عجزه ونقضه ، لأن المرجع بالعجز زوال القدرة ، وليس يجب إذا لم يقع أمر من الأمور من الفاعل المختار أن يدل على عجزه ،

وأما الجواب على ما ذكروه فى المُلك فقد دخل فيما تقدم ، لأنه إما أن يريد ما يريده منهم على سبيل الإكراه أو على سبيل الاختيار ، فإن أراده على سبيل

الإكراه ثم لم يقع دل على عجزه ونقصه وأنه غير قادر على السبب الذى يلجئهم إلى ذلك الفعل ، فأما إذا أراده على طريق الاختيار ، كأن يريد منهم أن يعبدوا الله تعالى ويطيعوه ليسعدوا بذلك ويفوزوا بالثواب الجزيل ثم لا يقع ، لايدل على عجزه وضعفه إذ لا يعود إليه نفع ولا ضرر .

يزيد ما ذكرناه وضوحاً ، أن النبى صلى الله عليه إذا أراد من أبى لهب الإيمان على طريق الاختيار لكى لا يستحق من الله تعالى العقوبة ، ثم إنه لشقاوته وسوء اختياره إذا لم يختر ذلك ، لم يدل على عجز الرسول عليه السلام؛ وكذلك فإن المسلمين إذا أرادوا من النصارى واليهود أن يتركوا المضى إلى الكنائس والبيع وأن يدخلوا فى الإسلام على طريق الاختيار ، فإذا لم يتركوا ذلك لم يدل على عجز المسلمين وضعفهم ، وإنما يدل على عجزهم أن لو رجع إليهم بنفع أو ضر ، فأما إذا خلا عن هذين فلا .

ثم يقال لهم : أليس الله تعالى أمر عباده بالطاعة ثم لم يقع ، لم يدل على ضعفه وعجزه ، مع أن الملك فى الشاهد لو أمر جنده بأمر من الأمور ثم لم يقع ، لكان ذلك أدخل فى عجزه وضعفه من أن لو أراد منهم ذلك الأمر ثم لم يقع، فهلا فرقتم بين الشاهد والغائب فى هذا الباب .

فإن قالوا : فرق بين الموضعين ، لأن أحدنا لا يأمر إلا مع الإرادة فلهذا يدل على عجزه وضعفه ، وليس كذلك القديم تعالى فإنه قد يأمر بما لا يريده ، فلا يجب ما ذكرتموه، قلنا لهم : هذا لايصح لأن الله تعالى لا يأمر بما لا يريده .

وبعد ، فلو كان كذلك لكان يجب إذا أمر الملك بأمر من الأمور من دون الإرادة ثم لا يقع بأن لا يلتفت إليه أن لا يدل على عجزه ونقصه ، والمعلوم خلافه ؛ على أنا قد بينا أن الأمر لا يصدر أمراً إلا بالإرادة ، وأن هذه القضية تختلف شاهداً وغائباً ، ففسد ما قالوه .

ثم إنا نقول لهم لو وجبت هذه الطريقة فى الإرادة لوجبت[1] أيضاً فى المحبة والرضى ، فكان يجب فى الملك إذا أحب فعلا من الأفعال من الرعية ثم لا يقع دل على عجزه ونقصه ، ومعلوم خلافه ؛ إلا أن هذا مما يلتزمه الأشعرى فلا معنى لإلزامه إياه ، وإنما يجب أن نلزمه النجارية ، فإنهم يرومون الفرق بين الارادة والمحبة والرضى ولا يتآتى ذلك لهم ، فقد بينا فيما تقدم أن هذه الإرادة والمحبة والرضى كلها من باب واحد ، ودللنا عليه بمالا طائل فى إعادته .

فإن قالوا : كيف يصح قولكم إن الارادة والمحبة والرضى من باب واحد مع أن القائل يقول: أحب جاريتى ولايقول أريدها ولا أرضاها ، فلو كان معنى هذه الألفاظ واحداً لكان يجب جواز استعمال بعضها مكان البعض ، كما فى القعود والجلوس وغير ذلك .

قلنا لاشك فى أنها متفقة فى المعنى حقيقة ، ولايمتنع فى اللفظين المتفقين فى المعنى أن تستعمل أحداهما مجازاً حيث لاتستعمل الأخرى ، وعلى هذا فإن الغائط والمكان المطمئن كان فى الأصل واحداً ، ثم استعمل أحدهما فى الكناية عن قضاء الحاجة ولم يستعمل الآخر ، كذلك فى مسألتنا .

فهذه جملة مايقال فى هذه الشبه من طريق العلم .

فأما إذا سلكنا معهم طريقة الجدل ، فالأصل فيه أن نقول : ومن أين يجب إذا لم يقع ما أراده الله تعالى أن يدل على عجزه ؟ فإن قالوا : لأن فى الشاهد إذا لم يقع ما أراده الملك من جنده دل على عجزه ، وكذلك فى الغائب ، قلنا : وبأية علة جمعتم بين الشاهد والغائب ؟ فلايجدون إلى تصحيح ذلك سبيلا .

ثم يقال لهم : ما أنكرتم أن هذه القضية إنما وجبت فى الشاهد لأن الملك يتقوى بما يريده من جنده ويعود نفعه وضره إليه ، وليس كذلك القديم

(1) وجب ، فى الأصل .

تعالى ، فإن المنافع والمضار مستحيلة عليه ؛ يوضح ذلك ، أن الملك لو أراد من جنده مالا يتقوى به ، كأن يريد منهم أن يصلوا بالليل ويصوموا بالنهار ليستفيدوا بذلك ويستحقوا به عند الله المنزلة ثم لم يقع لم يدل على عجزه وضعفه ، فكيف يصح ما ذكرتموه ؟

ومما يتعلقون به ، قولهم: أجمعت الأمة على أن قولهم : ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن ، وهذا يدل على أن كل ما وقع فى العالم من الكفر والمعاصى فبمشيئة الله تعالى وفى ذلك ما نريده .

والأصل فى الجواب عن ذلك ، أن دعوى الإجماع فيها غير ممكن لأنا نخالف فيه ، وإنما هو من إطلاقات المجبرة ؛ على أن الاستدلال بالإجماع على هذه المسألة غير ممكن ، لأن كون الإجماع حجة إما أن يستند إلى الكتاب أو إلى السنة ، وكلاهما إنما يثبت حجة إذا ثبت عدل الله وحكمته ، وأنه لايفعل القبيح ولا يختاره ولا يشاؤه ، فكيف يصح هذا الإجماع .

ثم يقال لهم : إن مراد الأمة بهذا القول لا يعلم ضرورة ، فمتى لم يعلم مرادهم بهذا القول ضرورة فلابد من أن يصار إلى التأويل كما فى كتاب الله تعالى وسنة رسوله ، لأن الإجماع إن لم ينقص عن الكتاب والسنة لايزيد عليهما وإذا اشتغلوا بالتأويل ، فليسوا به أولى منا ، فنتأوله على وجه يوافق دلالة العقل والسمع ، فنقول :

إن مرادهم بذلك ماشاء الله من فعل نفسه كان ، وما لم يشأ من فعل نفسه لم يكن ، ولا يجوز غير هذا ، لأن مراد الأمة بذلك وصف اقتدار الله تعالى وبيان امتداحه ، ولا يتم ذلك إلا على الحد الذى قلناه .

يوضح ذلك ، أنه لا يمتنع ضعف المريد وقوة من أريد منه الفعل ، فكيف يدل وقوع ما وقع من العباد على اقتدار الله تعالى ؟

ثم يقال لهم : أليس الأمة قد اتفقت على قولهم لامرد لأمر الله ثم لا يقدح فى ذلك إصرار الكفرة على الكفر وإقدام الفسقة على الفسق ، فهلا جاز مثله فى مسألتنا ؟

فإن قالوا : إنما لا يقدح ذلك فى الإجماع ، لأن المراد بذلك لامرد لما يريده الله تعالى من فعل نفسه لا من فعل غيره ، قلنا : فارضوا منا بمثل هذا الجواب .

ثم نعارضهم بقول الأمة : أستغفر الله من جميع ما كره الله ، فنقول : لو كان الأمر على ما ذكرتم لكان الاستغفار واقعاً عما يريده الله تعالى ، وكان يجب أن يصح قولهم فيه : أستغفر الله من جميع ما أراده الله بدل قولهم من جميع ما كره الله ، وقد عرف خلافه .

وأحد ما يتعلقون به فى هذا الباب ، قولهم : قد ثبت أن الله تعالى فاعل للقبائح وخالق لها فيجب أن يكون مريداً لها ، لأن العالم بما يفعله لابد من أن يريده ، كما فى الشاهد ، فإن الواحد منا إذا كان فاعلا للقبيح عالماً به كان مريداً له ، وكذلك القديم تعالى .

قلنا وبأية علة جمعتم بين الشاهد والغائب ؟ فلا يجدون إلى ذلك سبيلا .

ثم نقول لهم : أليس الواحد منا يفعل الإرادة والكراهة ثم لا يجب أن يكون مريداً لهما وإن علمهما ، فهلا جاز مثله فى القديم تعالى ؟ على أن هذه الشبهة مبنية على أن الله تعالى فاعل للقبائح وخالق لها ، ودون تصحيح ذلك خرط القتاد .

شبهة أخرى لهم فى المسألة ، قالوا : إن القديم تعالى إذا كان عالماً بما فى العالم من الكفر والمعصية ثم لا يمنع من ذلك مع أن له المنع منه ، دل على أنه مريد له ؛ والذى يدل عليه الشاهد ، فإن الملك إذا علم من جنده ورعيته أمراً من الأمور ثم لا يمنعهم من ذلك مع أن له المنع منه ، دل على أنه مريد لذلك الأمر ، كذلك فى مسألتنا .

وجوابنا ، أن هذا باطل بالامام والمسلمين إذا علموا بمضى اليهود والنصارى إلى الكنائس والبيع ، لأنهم مع علمهم بذلك إذا لم يمنعوا لم يدل على أنهم أرادوا مواظبتهم على ذلك .

فإن قالوا : إنا قد احترزنا من ذلك بقولنا وله المنع ، وليس للإمام أن يمنع الذمى من المضى إلى البيعة ، فلا يلزم . قلنا : هذا احتراز لمجرد دفع الإلزام فلا يقبل ، لولا هذا وإلا كان لا يعجز أحد من المبطلين عن دفع ما ألزم ، ففسد ما ظنوه بهذا الجنس من الاحترازات .

وبعد ، فإنا نعرض الكلام فى الحربى فيسقط هذا الاعتراض .

ثم يقال لهم : إنا لا نسلم أن للقديم تعالى أن يمنع الكفار عن الكفر مع أنه يريد تبقية التكليف عليهم ، لأن فى ذلك رفع التكليف أصلا وإبطال استحقاق المدح والذم ، فكيف يصح ما قالوه .

ومما يحتجون به فى هذا الباب ، قولهم إن الله تعالى لو كان مريداً للطاعات ، لوجب إذا حلف الواحد منا ليأتين بعض الطاعات ، وعلقه بمشيئة الله تعالى كأن يقول : والله لأصومن غداً إن شاء الله تعالى ، أن يحنث إن لم يأت بتلك الطاعة ، وقد أجمعت الأمة على خلافه ، فدل على أنه تعالى إنما يريد الواقعات كفراً كان أو إيماناً لا الطاعات على ما تقولونه .

والأصل فى الجواب عن ذلك على ما ذكره شيخنا أبو على ، هو أن هذا الكلام لا يراد به حقيقة الشرط ، وإنما يورد لقطع الكلام عن النفاذ ، وليعلم أنه شاك متردد فى ذلك غير قاطع عليه كما يقتضيه العرف ، وإذا كان كذلك لم يجب أن يحنث ؛ وهذه الطريقة سلكها شيخنا أبو هاشم .

فأما شيخنا أبو عبد الله البصرى ، فقد أجاب بجواب آخر ، فقال : إن هذا الكلام وإن كان يراد به حقيقة الشرط ، فإن غرض القائل بذلك: أفعل إن وفق الله تعالى لذلك وسهل إليه سبيلى ، وإذا لم يحصل ذلك دل على أنه لم يوفق إليه ، لانه لم يكن له فى المعلوم لطف يختار عنده الملطوف فيه لا محالة ، ولهذا لا يحنث.

إلا أن ما ذكره شيخنا أبو على أسلم وأصح .

وأبو على لما ذكر فى الجواب ما حكيناه ، قيل له : فلو أراد به حقيقة الشرط كيف يكون الحال؟ قال : إنه كان يحنث ، فقيل له : خرقت الإجماع، فقال: لا ، لأن الإجماع لم ينته إلى ما انتهينا إليه ، فلو انتهوا إلى هذا الموضع لما أجابوا إلا بمثل ما أجبت .

وبعد ، فإن دعوى الإجماع فى ذلك غير ممكن ، لأن عامة الزيدية على خلافه ، حتى أنهم نصوا فى كتبهم على أن رجلا لو قال لامرأته أنت طالق إن شاء الله ، فإنه ينظر ، فإن كان ممسكا لها بالمعروف لم يقع الطلاق ، لأن الإمساك على هذا الوجه مباح ، والله تعالى لا يريد المباح ؛ وإن لم يكن ممسكا بالمعروف وقع الطلاق ، وهكذا قالوا فى العتق ؛ فقد نصوا على أن السيد إذا قال لعبده أنت حر إن شاء الله ، ينظر فإن كان العبد خيرا عفيفاً صالحاً بحيث يتقرب إلى الله تعالى بإعتاقه وتخليته لعبادة ربه عُتق ، وإن لم يكن كذلك لم يعتق ؛ ففسد قولهم من سائر الوجوه .

وأحد مايوردونه فى هذا الباب، قولهم: قد ثبت أن الله تعالى أمرنا بمجاهدة الكفار ، ولن يكون ذلك كذلك إلا وهو مريد لما لا تتم المجاهدة إلا به ، وهو الكفر .

والاصل فى الجواب عن ذلك ، قلنا : إنه تعالى إذا أمرنا بمجاهدة الكفار لا بد أن يكون مريدا للكفر الذى لا تتم المجاهدة إلا به ، أليس أن الرسول عليه السلام إذا أمر الزناة بالاغتسال من الجنابة والتوبة من الزنا لا يجب أن يكون مريدا منهم الزنا ولا يجب أن يكون مريدا لما لا يتم الاغتسال والتوبة إلا به وهو الزنا، كذلك فى مسألتنا؛ وأيضاً فإن الحال فيه كالحال فيما لو أراد إقامة الحد على الزانى والسارق وشارب الخمر ، فلا يجب أن يكون مريدا للزنا والسرقة وشرب الخمر الذى لا تجب إقامة هذه الحدود إلا عندها ، كذلك فى مسألتنا ؛ فصح لك فساد ما يعتمدونه فى هذا الباب .

ومما يتعلقون به فى هذا الباب، قولهم : لو لم يكن القديم تعالى مريداً للمعاصى وكان كارهاً لها ، لكان يصح أن يقال : إن هذه المعاصى وقعت شاءها القديم أم أباها رضيها أم سخطها ، ومن ارتكب هذا فليس يلتبس كفره على أحد .

والأصل فى الجواب عن ذلك ، أن الإباء يذكر ويراد به كراهة الشىء مع المنع منه ، كما يقال فلان أبى الظلم ، أى يمنعه ، فقد يذكر ويراد الكراهة فقط ؛ إذا ثبت هذا ، فقولهم: إن هذه المعاصى وقعت شاءها الله أم أباها لا يخلو؛ إن أردتم به أن هـذه المعاصى وقعت مع كراهة القديم تعالى فهذا ليس بمستبعد وليس بكفر ، وإن أردتم به أنها وقعت وهو غير قادر على المنع من ذلك فإن ذلك ليس يجب ، فإنه تعالى قادر على أن يمنع منها ، وإنما لم يفعل ذلك لكى

لا يرتفع التكليف ولكى لا يبطل استحقاق الثواب والعقاب ، فقسد كلامهم ، وبطلت شبهاتهم .

شبهة أخرى لهم فى المسألة ، وهو أنهم قالوا : أو ليس أن إبليس يريد موت الأنبياء ويقبح منه والقديم تعالى يريده ولا يقبح ذلك منه ، فهلا جاز مثله فى مسألتنا : أن يريد القديم تعالى هذه المعاصى ولا يكون حاله فى النقص كحالنا إذا أردناها .

والأصل فى الجواب عن ذلك أن بين الموضعين فرقاً ، لأنه تعالى إنما يريد إماتتهم لينقلهم من دار الفناء إلى دار البقاء ، ومن دار الإهانة إلى دار الكرامة ولما علم فى ذلك من الصلاح واللطف ، وليس كذلك إبليس ، فإنه لا يريد هذا الذى يريده على الحد الذى ذكرناه ، فقسد ما ظننتموه ؛ وإنما يريده على وجه يقتضى ضعف الإسلام والمسلمين .

فإن قيل : إنه تعالى إذا أخبر أن فلاناً يقتل ظلماً فلابد من أن يريد قتله ظلماً ، وإلا كان مريداً لأن يكون كاذباً تعالى عن ذلك وفى ذلك ما نريده . قيل له : ليس يجب فى أن أخبر عن أمر من الأمور أن يكون مريداً وقوع ما أخبر به لا محالة ، فمعلوم أن أحدنا قد يخبر عن أن بعض أعزته يموت أو يموت هو ، وإن كان كارهاً لذلك أشد الكراهة ، وقولهم إنه لو لم يرد وقوع ما أخبر عن وقوعه كان قد أراد كونه كاذباً مما لا أصل له ، بل إنما يكون قد أراد كونه كاذباً فى ذلك أن لو أراد الإخبار عن وقوع ما يعلمه أنه لا يقع ، فحينئذ يكون قد أراد تكذيب نفسه ، لأن الكذب خبر مخبره لا على ما هو به ، فأما إذا أخبر عن وقوع ما يعلمه أنه يقع غير أنه غير مريد وقوعه ، فإنه لا يكون مريداً لأن يكون كاذباً ، ولهذا يصح أن يكره كونه كاذباً مع إرادته للاخبار عما يعلم

وقوعه ، ولو كان الأمر على ما ظننتم لكان فى هذه الحالة حاصلا على صفتين ضدين.

يزيد ذلك وضوحاً أن النبى صلى الله عليه أخبر أن حسيناً يقتل ولم يرد أن يقتل حسين ، وكره أشد الكراهة حتى روى أنه بكى ولم يرد كونه كاذباً ، فكيف يصح قولكم أنه إن لم يرد قتله أراد كونه كاذباً .

الاستدلال ... قولهم بالقر...

وقد تعلقوا بآيات من كتاب الله تعالى فيها ذكر المشيئة ، نحو قوله تعالى : « **ولو شاء الله ما اقتتلوا** »[1] وقوله « **ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله** »[2] وقوله « **وما تشاؤون إلا أن يشاء الله** »[3] وأشباه ذلك .

والأصل فى الجواب عن ذلك ، أنا نمنعهم من الاستدلال بالسمع أصلا ، فنقول : إن إثبات محدث فى الغائب ينبنى على إثبات محدث فى الشاهد ، وأنتم لا تثبتون فى الشاهد محدثاً ، فكيف أثبتم فى الغائب محدثاً حتى استدللتم بكلامه واحتججتم به ؟

وأيضاً فإن صحة السمع تنبنى على كون القديم تعالى عدلا حكيما لا يكذب ولا يظلم ، وأنتم قد جوزتم على الله ما هو أظهر[4] وأعظم ، فكيف يمكنكم الاستدلال بالسمع على هذه المسألة ؛ ولأنا لم نعرف هذه المسألة ، لا يمكننا أن نعرف صحة السمع ، وكل مسألة هذا سبيلها فالاستدلال عليها بالسمع متعذر .

ووجه آخر فى منعهم عن الاستدلال بهذه الآيات ، أنها لا توافق مذهبهم فى هذا الباب . لأن فى الآية الأولى أن فى الواقعات ما لا يريده الله تعالى ، ألا ترى إلى قوله : « **ولو شاء الله ما اقتتلوا** » وهذا ينبىء عما ذكرناه ، وذلك يقدح فيما أصلوه من أنه تعالى مريد لذاته .

---

(١) البقرة ٢٥٣ (٢) الأنعام ١١١

(٣) الإنسان ٣٠ (٤) ووردت . أذل إلا أنها صححت .

وكذلك فى الآية الثانية لفظ : أنّ ، وأنّ إذا دخلت على الفعل المضارع أفادت الاستقبال ، وذلك يوجب أن لايكون كان القديم تعالى مريداًفيما لم يزل ، فلابد من تأويل ، فنتأولها على وجه يوافق دلالة العقل ، ونقول : إن المراد بالمشيئة المذكورة فى هذه الآيات مشيئة الإلجاء والإكراه ، ولها نظائر فى كتاب الله عزوجل، قوله تعالى: « **ان نشأ ننزل عليهم من السماء آية فظلت اعناقهم لها خاضعين** »(١) وقال أيضاً : « **ولو شاء ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعا افانت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين** »(٢) مبيناً(٣) على أنه لو شاء أن يكرههم على الإيمان ويحملهم على ذلك أمكنه غير أنه أمهلهم ووكلهم إلى اختيارهم ، حتى إن أحسنوا الاختيار بأنفسهم استحقوا من الله الكرامة ، وإن أساؤوا الاختيار استحقوا الإهانة ، فيبقى التكليف ولا يبطل الاستحقاق أصلا ورأساً .

الاستدلال بالقرآن على عكس قولهم

ثم بعد هذه الجملة نعارضهم بما فى كتاب الله تعالى ممايدل على فساد مذهبهم فى هذا الباب ، وهوقوله : « **سيقول الذين أشركوا لوشاء الله** »(٤) وحسبك هى دلالة فى هذا الباب . قال تعالى حاكياً عنهم: « **سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ماأشركنا ولا آباؤنا ولاحرمنا من شىء كذلك كذب الذين من قبلهم** »(٥) الآية .حكى الله تعالى صريح مذهب هؤلاء القوم عن المشركين ، ثم كذبهم بقوله : كذلك كذب الذين من قبلهم ، وقال بعده « **حتى ذاقوا باسنا** » والبأس هو العذاب . فبين استحقاقهم من جهة الله تعالى بهذه المقالة ، وقال بعد ذلك : « **هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ان يتبعون إلا الظن** » منبهاً بذلك أنهم على الضلالة . ثم قال : « **ان يتبعون إلا الظن** » بين فى ذلك أنهم سلكوا فى ذلك طريقة التقليد والظن ، وختم الآية بقوله : « **ان انتم الا تخرصون** » مقرعاً لهم ودالا

(١) الشعراء ٤ (٢) التوبة ٩٩ (٣) وردت منبهاً .
(٤) الأنعام ١٤٨ (٥)

على كذبهم لأن الخرص إنما هو الكذب ، قال تعالى : « **قتل الخراصون** »(١) أى لعن الكذابون فهذه الآية على ما ترى تدل على فساد هذه المقالة من هذه الوجوه كلها .

وما يهذى به أبى بشر الأشعرى وغيره ، من أن القديم تعالى إنما ذم هذه المقالة لأنها وردت منهم على طريق الهزء فعدول عن الظاهر ، لأن فى الظاهر مايمنع من ذلك ، لأنه لا يكذب المستهزىء ، ولا يقال له هل عندك من علم فيما تقوله ؟ ولا يقال له إن أنت إلا متبع الظن .

أطفال المشركين لا يعذبون بذنوب آبائهم

فصل فى أنه تعالى لايجوز أن يعذب أطفال المشركين بذنوب آبائهم(٢).

وقد دخل جملة هذا الكلام فيما تقدم ، غير أنه رحمه الله أفرده بالذكر لأن بعض المجبرة قد خالفت فى ذلك وتعلقت بشبه ركيكة سنذكرها من بعد إن شاء الله تعالى وبه الثقة .

ونحن قبل الاشتغال بالدلالة على هذه المسأله نذكر حقيقة التعذيب .

اعلم أن التعذيب إيصال العذاب إلى الغير ، والعذاب هو الضرر الخالص المستحق على طريق الاستخفاف والإهانة ؛ إذا ثبت هذا ، فالذى يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يعذب أطفال المشركين بذنوب آبائهم ، هو أن تعذيب الغير من غير ذنب ظلم والله تعالى لا يجوز أن يكون ظالماً باتفاق الأمة ، ولأنه قبيح ، والله تعالى لا يفعل القبيح لعلمه بقبحه وبغناه عنه .

(١) الذاريات ١٠

(٢) يبرر القاضى الباقلانى ذلك بقوله « لن ذلك عدل من فعله جائز مستحسن فى حكمته ، وسبب كونه منا ظلماً ومن الله عدل ، أن ذلك قبح منا وصار جوراً من فعلنا لأجل نهى مالك الأعيان والأشياء لنا عن فعله ، فلولا تقبيحه لذلك ونهيه عنها لما قبح منا » انظر التمهيد للباقلانى ص ٣٤١ .

وقد استدل رحمه الله بالسمع على هذه المسألة تنبيهاً على أن الدلالة السمعية من الكتاب والسنة توافق ما ذهبنا إليه واعتقدناه فى ذلك .

فما يدل على ماذكرناه من كتاب الله ، قوله تعالى : « **وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا** »[1] ومعلوم أن الأطفال لم تبعث إليهم الرسل ، فيجب أن لا يعذبهم الله تعالى على ماتقوله ، وقوله : « **كل نفس بما كسبت رهينة** » والطفل لم يكتسب إثماً حتى يعذب .

ومن السنة ، ماروى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال: « رفع القلم عن الصبى حتى يبلغ » فبيّن أن القلم مرفوع عنه ، ولن يكون كذلك إلا ولا يحسن تعذيبه ؛ فصح أن تعذيب أطفال المشركين ظلم ، وأنه تعالى لا يختاره .

فإن قيل : إن ذلك وإن كان صورته صورة الظلم ، فإنه لا يقبح من الله تعالى ، قلنا : الظلم إذا قبح فإنما يقبح لوقوعه على وجه متى وقع على ذلك الوجه قبح من أى فاعل كان ، سواء وقع من الله تعالى أو من غيره .

فإن قيل : ما أنكرتم أن ذلك لا يقبح منه لأنه مالك الرقاب وللمالك أن يفعل فى ملكه ما شاء ، بخلاف الواحد منا .

قيل له : إنا كما نعلم قبح الظلم على الجملة اضطراراً ونعلم أنه إنما قبح لكونه ظلماً ، نعلم أنه لا يختلف باختلاف الفاعلين له سواء كان مالكا أو لم يكن مالكا .

وبعد ، فإنا لا نسلم أن للمالك أن يتصرف فى ملكه كيف شاء ، فإن أحدنا لو أنفق عمره فى بناء دار ، وزخرفها وزينها وبذل الجهد فى تزويقها وتحسينها ثم أخذ فى هدمها ، فإنه يمنع من ذلك ويزجر ولا يُمكن منه ،

---

(١) الاسراء ١٥

وكذلك لو حمل نفسه على المشاق العظيمة حتى حصل لنفسه رزمة من البرسيم ثم أراد أن يحرقها ، فإنه يمنع من إحراقها وإشعال النار فيها ولا يمكن من ذلك ، بل يصفع دونه .

فإن قيل : إن أحدنا إنما يمنع من هذه الأمور ولا يحسن منه ذلك لأنه ليس بمالك حقيقة ، قلنا : المالك ليس بأكثر من أن يجوز له التصرف فيه لا على طريق النيابة ، وهذه حال الواحد منا ، فكيف يمنع من كونه مالكاً ؟

فإن قيل : إن هذه الامور إنما تقبح من الواحد منا لأجل النهى وهو غير ثابت فى الله تعالى . قيل له : إنا قد ذكرنا أن النهى لا تأثير له فى قبح شىء من الأشياء ، لولا ذلك وإلا كان يجب فيمن لا يعرف النهى ولا الناهى أن لا يعرف قبح هذه المقبحات من الظلم وغيره ، ومعلوم أن هؤلاء الملحدة يعرفون قبح الظلم مع إنكارهم للأوامر والآمر والناهى ، ومتى قالوا : إنهم لا يعرفون قبح الظلم على الحقيقة وإنما يعتقدونه ، قلنا : هذا محال ، ولو أمكن أن يقال ذلك ههنا ، لأمكن أن يقال مثله فى التفرقة بين السواد والبياض ، فيقال : إنهم لا يعرفون ذلك وإنما يعتقدونه ، وقد عرف خلافه ؛ ووجه الجمع بينهما ، هو لأن سكون النفس فى أحدهما ، كسكون النفس فى الآخر ، فهذه جملة الكلام فى ذلك .

شبه

والمخالف فى هذا الباب شبه :

من جملتها ، قولهم : إن الكفار أذنبوا فلهذا يحسن تعذيب أطفالهم .

قلنا : إن تعذيب الغير من غير ذنب ظلم ، والله يتعالى عن أن يفعل الظلم وقد نزه نفسه عن ذلك بقوله : « **ولا تزر وازرة وزر اخرى** »[1] وقال : « **ولا يظلم ربك احدا** »[2] .

---

(١) الأنعام ١٦٤ (٢) الكهف ٤٩

وبعد ، فلو كان الأمر كما ذكرتموه لكان يجب أن يعذبوا فى الدنيا بذنوب آبائهم ، وقد علم خلافه .

وربما يوردون هذا الكلام على وجه آخر فيقولون : إن الولد كالجزء من الوالد ، فلذلك يحسن تعذيبه بذنب والده . قيل له : إن هذا خلف من الكلام وخطل من القول ، إذ لا شبهة فى كونهما حيين متغايرين ، ولا يألم أحدهما بألم الآخر ولا يلتذ هو به ، ولو أمكن هذا فى دار الآخرة لأمكن مثله فى دار الدنيا ، فكان يجب أن يجلد الولد بتصرف والده ، وأن تقطع يده بسرقته ، ومعلوم خلافه .

ومما يتعلقون به ، قولهم : إن تعذيب أولاد الكفرة كتعذيب آبائهم ، لأن الكافر إذا رأى قرة عينه يعذب بين أطباق النيران كان أشد عليه من أن يعذب نفسه ، فيحسن تعذيبهم لهذا الوجه . وجوابنا ، أنه وإن كان على ماذكرته إلا أنه لا يخرج من أن يتضمن تعذيب من لا ذنب له ، وتعذيب من لا ذنب له قبيح ، والله تعالى لا يفعل القبيح على ما مر .

وبعد ، فلو جاز ذلك فى الآخرة للعلة التى ذكرتموها لجاز فى دار الدنيا مثله ، فكان يجب إذا زنا أبوه أن يرجم هو ، وإذا سرق أن تقطع يده ، وإذا قذف أن يجلد ، وقد عرف خلاف ذلك .

وأحد ما يقولونه ، أنه تعالى إذا علم من حالتهم أنهم إذا بلغوا كفروا ويحسن تعذيبهم . وجوابنا ، أن هذا ثابت فى أطفال المسلمين فيجب أن يحسن تعذيبهم ، ومعلوم خلافه .

وبعد ، فإذا جوزتم أن الله تعالى يعذب أطفال المشركين لأنه علم من

حالتهم أنهم إذا بلغوا كفروا ، فهلا جوزتم أن يخلق الله تعالى كثيراً من الأحياء فى نار جهنم ويعذبهم فيها ويحسن ذلك منه ، لأنه علم من أحوالهم(١) أنهم إذا خلقوا وكانوا كفروا ، وقد عرفنا فساده ؛ وبعد فكان يجب أن تقام عليهم هذه الحدود على وجه العقوبة ، لأن المعلوم من حالهم أنهم لو بلغوا ارتكبوا هذه الكبائر من القذف والزنا والسرقة ، ومعلوم خلافه .

ومن بله المجبرة من قال : إن الله تعالى يأمر أطفال المشركين يوم القيامة بدخول النار فلا يأتمرون ويعصون الله تعالى ، فيستوجبون العقوبة بذلك . وجوابنا ، لم خصصتم هذا بأولاد الكفرة ، وهلا قلتم ذلك فى غيرهم من الأطفال ؟ على أن هذا يوجب أن تكون دار الآخرة دار تكليف ، والدلالة قد دلت على خلافه .

وربما يتعلقون بالأخبار فيقولون : أليس أن النبى صلى الله عليه وسلم قال لما سألته خديجة عن أطفال لها كانوا فى الجاهلية : «لو شئت لأسمعتك فى النار»(٢) وجوابنا أن هذا الخبر من أخبار الآحاد ، ومسألتنا طريقها العلم .

وبعد ، فلو صح هذا الخبر فالمراد بالأطفال : البالغون ، والطفل قد يذكر ويراد به البالغ ، قال الشاعر :

عرصت بعامر والخيل تردى ... بأطفال الحروب مشمرات

وأحد ما يتعلقون به فى هذا الباب ، أن حكم أطفال المشركين حكم آبائهم فى الاسم والحكم ، فيجب أن يكون حكمهم حكم آبائهم فى التعذيب .

---

(١) ووردت ، حالتهم

(٢) أى صياحهم وبكاءهم ؛ انظر فى النهاية فى غريب الأثر لابن الأثير ، باب الضاد مع العين

وجوابنا، أنا لا نسلم أن حكمهم حكم آبائهم فى الاسم ، لأن المعلوم الذى لا يشكل أن ابن يومين لا يسمى مشركاً ولا يهودياً ولا نصرانياً ، وأما فى الحكم فإنهم لا يذمون على كفر آبائهم ، ولا تؤخذ منهم الجزية ، وغير ذلك من الأحكام ، وأما المنع من المناكحة والموارثة والدفن فى مقابر المسلمين ، فلكى يكون تمييزاً بينهم وبين أطفال المسلمين لا غير .

قالوا : كيف يصح هذا ، ومعلوم أن حكمهم حكم آبائهم فى السبى والقتل؟ قلنا : أما السبى فليس هو على طريق العقوبة ، وإنما يكون على طريق الابتلاء والامتحان من جهة الله تعالى ، والله تعالى يعوضهم على ذلك أعواضاً عظيمة موفية على ذلك ، وصار الحال فيه كالحال فى الآلام النازلة بالأطفال وغير الأطفال، وأما القتل فلا نسلمه فإن النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن قتل أولاد الكفرة والنساء والبهائم ، ومتى تستروا بأولادهم فإنما يجوز قتلهم لأن ذلك ليس بعقوبة لهم وإنما هو تشديد على الكفرة ، والله تعالى يعوضهم على ذلك أعواضاً توفى عليها .

فإن قيل : أليس قد روى عن النبى صلى الله عليه « كل مولود يولد على الفطرة وإنما أبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه »[1] قلنا : هذا الخبر يدل على صحة ما نذهب إليه ولا تعلق لكم بهذا الخبر ، ففيه أن كل مولود يولد على الفطرة ، ومن مذهبكم أن بعض المولودين يولدون على الفطرة والبعض الآخر يولدون على الكفر، فكيف يصح قولكم ذلك ؟ وأيضاً، فيه أن أبويه يهودانه وينصرانه ويمجسانه ، ومن مذهبكم أنه تعالى المتولى كل ذلك ، وأنه على الحقيقة يهوده ويمجسه وينصره . ثم نقول : إن المراد بالخبر أن أبويه يلقنانه

(١) انظر ابن الأثير ، النهاية فى غريب الأثر ، باب الفاء مع الطاء

اليهودية والنصرانية والتمجس لا أنه يصير ذلك ، فعلى هذا يجرى الكلام فى هذا الفصل .

فصل فى الآلام :

اعلم، أن للجهل بوجه حسن الآلام وقبحها ضل كثير من الناس .

واعتقد بعضهم أن الآلام قبيحة كلها ، واللاذ حسنة كلها ، فأثبتوا لذلك فاعلين ، لما اعتقدوا أن الفاعل الواحد لا يجوز أن يكون فاعلا لها جميعاً ، وهم الثنوية .

واعتقد آخرون أن الآلام لا تحسن إلا مستحقة وقصروا حسنها على هذا الوجه ، ثم لما رأوا وصول هـــذه الآلام إلى الأطفال والبهائم الذين لا يستحقونها تحزبوا:

فقال بعضهم : إنهم كانوا فى قالب آخر فعصوا الله تعالى فيه فنقلهم إلى هذا القالب وعاقبهم بهذه العقوبات ، وهم أصحاب التناسخ ؛ فنفوا أن يكون الحىّ والحساس هذه الجملة المشار إليها وأثبتوا غيرها .

وآخرون استصغروا هذه المقالة من أهل التناسخ، فدفعوا المحسوسات، وقالوا: إن الأطفال والبهائم لا يحسون شيئا من هذه الآلام البتة ، وهم البكرية وينسبون إلى ابن أخت عبد الواحد .

واعتقد الجبرية أن الآلام يعتبر حسنها وقبحها بحال فاعلها ، فإن كان فاعلها القديم جل وعز يحسن منه سواء كان ظلما أو اعتباراً ، وإن كان فاعله الواحد منا لا يحسن ؛ واعتلوا لذلك بأنه تعالى مالك ، وللمالك أن يفعل فى ملكه ما يشاء[1] . ونحن نمهد قبل الشروع فى المسألة أصلا يمكن

(١) انظر الباقلانى فى التمهيد ٣٤٢

تخريج كلام هؤلاء المخالفين عليه ، فنقول :

إن الآلام كغيرها من الأفعال فى أنها تقبح مرة وتحسن أخرى ، فإذا حسن فإنما يحسن لوجه ، متى وقع على ذلك الوجه حسن من أى فاعل كان ، وهكذا فى القبيح ؛ وجملة ذلك أن الألم إنما يحسن إذا كان فيه نفع أو دفع ضرر أعظم منه ، واستحقاق ، أو الظن لأحد الوجهين المتقدمين ، فإن ظن الاستحقاق لا يقوم مقام العلم خلافاً لما يحكى عن شيخنا أبى هاشم ، لأن من آلم غيره لظن الاستحقاق ، لا يأمن أن يكون مقدماً على ظلم قبيح ، والإقدام على مالا يأمن كونه قبيحاً بمنزلة الإقدام عليه مع القطع ، فلا يمكن إنكار ماقلناه من أن فى الآلام مايقبح وفيها مايحسن ، لأن كل عاقل يعلم بكمال عقله قبح كثير من الآلام كالظلم الصريح وغيره ، وحسن كثير منها كذم المستحق للذم وما يجرى مجراه .

إذا ثبت ذلك ، فالذى يوضح أن الحسن منها إنما يحسن لما ذكرناه من النفع ودفع الضرر والاستحقاق ، هو أن كل عاقل يستحسن بكمال عقله تحمل السفر ومعاناة السهر طلباً للأرباح والآداب ، ولا يستحسن ذلك إلا لما يرجوه من النفع ، وهكذا فإنه يستحسن شرط الأذنين والحجامة والفصد ، وإنما يستحسن لما يعتقد فيه من ارتفاع الضرر ، ويستحسن منه ذم من أساء إليه ، ولا وجه لحسنه إلا الاستحقاق ؛ فحصل من ذلك أن الألم متى حصل على وجه من هذه الوجوه التى ذكرناها حسن لا محالة ، ومتى خرج عن هذه الوجوه لم يحسن بل يكون قبيحاً . ولسنا نجعل الوجه فى حسنه حصول النفع ودفع الضرر على كل حال ، بل إن حصل ذلك فهو الوجه فى حسنه ، وإن لم يحصل فإن ظن ذلك يكون وجهاً فى حسنه ؛ والدليل عليه أن أحدنا يحسن منه تكلف المشاق وتحمل الأسفار طلباً للعلوم والآداب وغير ذلك مع أنها كلها مظنونة ، وكذلك فقد

يحسن منه الفصد ، وإن لم يقطع على أنه يندفع به ضرر عنه ؛ فإذن إنما يحسن منه ذلك للظن .

وإذا تقررت هذه الجملة ، فقد بطل ما قالته الثنوية من أن الآلام كلها قبيحة لنفور الطبع عنها ، وإن كنا قد أبطلنا مقالتهم هذه فى موضع آخر وأوردنا عليهم المسائل التى أوردها الشيوخ عليهم ، فلا طائل فى تطويل الكلام .

وبطل أيضاً قول أهل التناسخ ، القائلين بتنقل الأرواح فى الهياكل ؛ فقد بيّنا أن الألم قد يحسن للنفع ولدفع الضرر كما يحسن للاستحقاق .

وبطل أيضاً قول البكريه .

وفسد أيضاً قول المجبرة ، حيث قالت : إن الاعتبار فى حسن الآلام وقبحها لحال الفاعل فإن كان الفاعل هو الله تعالى حسن وإلا لم يحسن ، لما ذكرناه من أن الألم إنما يحسن لهذه الوجوه التى ذكرناها ويقبح لتعريه عن هذه الوجوه ، فلا يختلف الحال فى ذلك بحسب اختلاف الفاعلين .

ونعود بعد هذه الجملة فنقول : إنما يفعله الله تعالى من الآلام لا يخلو ؛ إما أن يوصله إلى المكلف أو إلى غير المكلف ، فإن أوصله إلى غير المكلف فلا بد من أن يكون فى مقابلته من الأعواض ما يوفى عليه ، وأن يكون فيه اعتبار المكلفين ، ليخرج بالأول عن كونه ظلماً ، وبالثانى عن كونه عبثاً ؛ فإن أوصله إلى المكلف فلا بد فيه من الأمرين جميعاً : العوض والاعتبار ، إلا أن الاعتبار ههنا إما أن يكون اعتباراً له فقط ، أو لغيره ، أو له ولغيره جميعاً ، وإن استبعد قاضى القضاة أن يكون اعتباراً لغيره ، ولا يكون اعتباراً له مع أنه أخص به . وهذا وجه له ولمكانه يحسن من الله تعالى الإيلام ، وقد يحسن

لوجه آخر وهو الاستحقاق على ما نقوله فى العقاب ؛ فأما إذا خرج عن هذين الوجهين فلا ، حتى أنه لا يحسن من الله تعالى لدفع الضرر ، لأن الله تعالى قادر على أن يدفع ذلك الضرر من دون هذا الالم ، فالإيلام والحال هذه يكون عبثاً لافائدة فيه .

إلا أن هذه الطريقة يمكن سلوكها فى النفع ، فيقال : إنه تعالى قادر على إيصال هذا القدر من النفع إليه فلا معنى للإيلام لكى يوصله إليه ، ومتى قلنا : إن مع النفع اعتباراً كان له أن يحسن بمثله ، فالاولى أن نقول : إن ذلك الضرر إما أن يكون مصلحة أو مفسدة ، فإن كان مصلحة فلا سبيل إلى دفعه بل يجب فعله ، وإن كان مفسدة فلا سبيل إلى فعله لقبحه ، فكيف يحسن من الله تعالى الإيلام لئلا يفعل قبيحاً .

هذا إذا كان كل واحد من الضررين من جهة الله تعالى .

فأما إذا كان الضرر المدفوع من جهة غير الله تعالى فلا يخلو؛ إما أن يكون من جهة المكلف أو من جهة غير المكلف ؛ فإن كان من جهة المكلف فلا يخلو إما أن يكون مصلحة أومفسدة ، فإن كان مصلحة فلاسبيل إلى دفعه ، وإن كان مفسدة فالواجب أن يدفعه الله تعالى بالنهى والوعيد ، فأما أن يؤلمه ليندفع به عنه ذلك الضرر فلا ، وهكذا إذا كان من جهة غير المكلف ، فإنه إما أن يكون مصلحة فلا سبيل إلى دفعه ، أو يكون مفسدة فالواجب أن يمنعه الله تعالى من ذلك ولا يمكنه منه ، لا أن يؤلمنا لمكانه ، فصح أنه تعالى لا يصح أن يفعل الإيلام لدفع الضرر وإن حسن منه فعله للنفع والاستحقاق على ما تقدم .

إذا ثبت هذا ، فقول من قال إن الألم لايحسن إلا إذا كان مستحقاً لايخلو؛

إما أن يريد به أنه لا يحسن إلا للاستحقاق سواء كان من جهة الله تعالى أو من جهة غيره ، وذلك فقد أبطلناه بما تقدم ، فلقد ذكرنا أنه يحسن للنفع ولدفع الضرر كما يحسن للاستحقاق ، وإما أن يريد به أنه وإن حسن من العباد لهذه الوجوه فلا يحسن من الله تعالى إلا مستحقاً ، فالكلام عليه هو أن نقول : لو كان الأمر على ماذكرته لكان يجب ألا يحسن من الله تعالى إيلام من لا يستحق الإيلام ، ومعلوم أن الأنبياء مع أنهم لا يستحقون ذلك ربما تصيبهم الآلام العظيمة .

فإن قالوا : ماأنكرتم أنهم يستحقون الألم لكبائر ارتكبوها قبل البعثة ؟ قلنا : إن الأنبياء لا تجوز عليهم الكبائر لا قبل البعثة ولا بعدها .

وأيضاً ، فلو كان كذلك لكان يجب إذا تاب المريض أن يبرأ ، لأن التوبة تزيل العقاب وتسقطه ، ومعلوم خلافه .

ومما يوضح لك فساد أصحاب النقل القائلين بأن هذه الأرواح تنتقل بهذه الهيا كل وأن الإنسان متى عصى الله تعالى فى قالب نقله إلى قالب آخر وعذبه فيه ، هو أنه لو كان كذلك لكان يجب أن يتذكر أحدنا ما كان يجرى عليه من الأمور العظيمة ، نحو المصيبة بالوالدين ، والمصادرة بالرغائب والأموال النفيسة ، ونحو الرئاسة والقضاء والتدريس وما جرى مجراه وهو فى ذلك القالب ، لأن ما ذكرناه من كمال العقل ، والمعلوم أن أحداً من الناس لايتذكر شيئاً من هذه الأحوال وهو فى هذا القالب ، ففسد ماقالوه .

ومتى قالوا : إن تخلل زوال العقل يمنع من ذلك فليس الأمر على ماظنوه ، فإن قاضى بلدة أو رئيس محلة لو جُنّ مدة من الزمان ، ثم أفاق وثاب إلى عقله ورجع إليه لبه ، لتذكر أنه كان قاضى تلك البلدة أو رئيس تلك المحلة ، وهذا

هو الجواب إذا قالوا إنما لا يذكر ما يجرى عليه لطول المدة ، لأن طول المدة مما لا يؤثر فى مثل هذه الأمور العظام . وإنما تأثيره فيما لا خطر له . فقد بطل قول أصحاب التناسخ .

ودخل فساد قول البكرية أيضاً تحت هذه الجملة ، على أنهم لجهلهم أخرجوا أنفسهم من حد من يكَلَّم ، فإن غاية ما على المرء أن يُنهى الكلام بخصمه إلى مايعلمه ضرورة ؛ فمن دفع المشاهدات ، وأنكر المعلومات ، وجحد الضروريات ، فلا سبيل إلى مكالمته .

ومن أقوى مانورده على هؤلاء أن يقال : إن التكليف ابتداء ، معلوم أنه لا ينفك عن المشقة ، فكيف يحسن مع هذا ، القول بأن الألم لا يحسن إلا مستحقاً ؟ وهذا كما يمكن إيراده على القائلين بالنقل ، يمكن إفساد كلام البكرية أيضاً به .

ثم إنه رحمه الله ، سأل نفسه عن كلامنا الأول من أنه لا يحسن منه الإيلام إلا للعوض والاعتبار والاستحقاق ، فقال إذا كان الله تعالى هو الذى خلقنا ، وخلق فينا الحياة والقدرة والشهوة والسمع والبصر ، فهلا جاز له أن يؤلم من دون العوض أو الاستحقاق على الحد الذى ذكرتموه ؟

وهذا السؤال يمكن أن يورد على وجهين :

أحدهما ، أن يقال : إذا كان الله تعالى هو المنعم المتفضل الذى خلقنا وخلق فينا الحياة والقدرة والشهوة والمشتهى ، فإن له أن يسترد هذه النعم أو واحدة منها كما فى الشاهد فإن للمعير أن يسترد العارية ، فكذلك سبيل القديم تعالى مع هذه النعم التى هى الحياة والقدرة وغيرهما لأنهما كالعوارى ؛ وعلى هذا قالوا :

إنما الدنيا هبات وعوار مستردة

شدة بعد رخاء ورخاء بعد شدة

والثانى ، أن يقال : إنه تعالى إذا كان أنعم علينا بهذه الضروب من النعم فله أن يمتحننا بهذا القدر من الإيلام ، وصار الحال فيه كالحال فى الوالد إذا أنعم على ولده بضروب من النعم ، ثم قال له مرة : ناولنى الكوز ، أو اسقنى الماء ، فكما أن ذلك يحسن منه فلا يجب أن يكون فى مقابلته عوض ولا استحقاق ، كذلك ههنا .

والجواب ، أما الاول فلا يصح ، لأنه ليس للمنعم سلب النعمة على الإطلاق ، بل لابد من أن يكون مشروطاً بأن لايتضمن ضرر المنعم عليه ضرراً يجحف بحاله ويقع الاعتداد به ، وهكذا نقول فى استرداد العارية من جهة العقل ؛ على أن الشرع أباح لنا استردادها وإن اغتم المستعير بردها ، وضمن له فى مقابلة ما يلحقه من الغم أعواضاً موفية عليه .

وأما الثانى ، فلا يصح أيضاً ، لأنه ليس للمنعم على غيره أن يؤلمه لمكان نعمته ، فمعلوم أن من تصدق على غيره بدرهم ، لا يجوز له أن يكلفه من بعده التكاليف الشاقة ، كأن يأخذه مثلا بتطيين سطوحه والقيام بعمارة دوره ، إلى غير ذلك ؛ بل للمنعم عليه أن ينكر عليه ذلك ويقول له : كان من سبيلك أن لاتتصدق على بذلك الدرهم ، ولا تؤذينى اليوم لمكانه ؛ وأما حديث الوالد مع ولده ، فهو يحسن منه ما يأمره بهذا القدر لأن ذلك مما لايقع الاعتداد به ، ولو كان من باب مايقع الاعتداد به فإنما يسوغ له ذلك شرعاً ، وقد ضمن الله تعالى للولد فى مقابلته مايوفى عليه حيث أباح للوالد ذلك .

فصل ، أعلم أن من مذهب عبّاد أن الإيلام يحسن من الله تعالى دون العوض ، وتجمل الوجه فى حسن ذلك الاعتبار .

والذى يدل على فساد مذهبه ، هو أن هذا الألم ؛ إما أن يوصله الله تعالى إلى المكلف ، أو إلى غير المكلف .

فإن أوصله إلى غير المكلف كان ظلماً لأنه لا يعتبر ، ومتى قال : إن فى إيلامه اعتباراً للمكلفين كان لا يخرج بذلك عن أن يكون ظلماً ، لأنه ما من ظلم إلا وفيه منفعة للظالم أو لغيره . يوضح ذلك ، أن الظلم ليس بأكثر من أن لا يكون فيه للمظلوم نفع ولا دفع ضرر ولا استحقاق ولا الظن لأحد الوجهين المتقدمين ، وهذا صورة ما جوزه عباد[1] .

وإن أوصله إلى المكلف فإنه لا يخرج أيضاً عن كونه ظلماً ، لأنه وإن كان يجوز أن يعتبر به ، إلا أن النفع الذى يصل إليه هو فى مقابلة ما أتى به من الواجبات واجتنبه من المقبحات ، فيقع حسه الألم خلواً عما يقابله ، فيكون ظلماً قبيحاً تعالى الله عن ذلك .

وله فى هذا الباب شبهتان اثنتان .

إحداهما ، أن أحدنا يستحق ما يستحقه ثواباً أو عوضاً بفعل نفسه ، والإيلام من فعل الله تعالى ، فلا يجوز أن يستحق عوضاً .

والثانى ، هو أنه لو كان يحسن من الله تعالى الإيلام للعوض لكان يحسن منا الألم للعوض ، سيما على مذهبكم أن الحسن والقبيح إنما يحسن ويقبح لوقوعه على وجه متى وقع على ذلك الوجه قبح أو حسن من أى فاعل كان .

---

(١) هو عباد بن سليمان ، من الطبقة السابعة من رجال الاعتزال ، وله كتب عديدة فى الاعتزال ، وكان من أصحاب هشام الفوطى ، وله كتاب يسمى الأبواب نقضه أبو هاشم . انظر طبقات المعتزلة للقاضى ، والمنية والأمل .

والجواب : أما الأول ، فلا يصح ، لأن الاستحقاق ينقسم إلى : ما لا يثبت لأحدنا إلا على فعل نفسه نحو المدح والتعظيم وغير ذلك ، والثواب من هذا القبيل ، وإلى ما لا يستحقه إلا على فعل الغير ، وذلك كأروش الجنايات وقيم المتلفات ، فإن ذلك لا يستحق إلا على فعل الغير ؛ ولهذا فإن من فرق على غيره ثوبه يستحق عليه قيمته ، ولو مزقه على نفسه لم يستحق العوض ، نظيره فى الشاهد قيم المتلفات ، فقد ما ظننوه .

وأما الثانى ، فإنا نعارضهم أولاً بالاعتبار ، فنقول : لو حسن من الله تعالى الإيلام للاعتبار لحسن منا أيضاً كذلك والمعلوم خلافه ؛ ثم نفصل الجواب عن ذلك فنقول :

إن ما يفعله الواحد منا من الآلام إما أن يفعله بنفسه أو بغيره ، وإذا فعله بغيره فإما أن يكون مفعولا بالمكلف أو بغير المكلف . فإن فعله بنفسه فإنه يحسن للنفع ولدفع الضرر ، ألا ترى أنه يحسن تحمل المشاق طلباً للعلوم والآداب ، وكذلك فإنه يحسن منه الفصد والحجامة ونحو ذلك ، ولا وجه فى حسنه إلا النفع أو دفع الضرر على ما ذكرناه قبل . ولسنا نعنى بذلك أنه لابد من حصول النفع ودفع الضرر ، فقد بيّنا أنه لا يفترق الحال فى ذلك بين أن يكون معلوماً وبين أن يكون مظنوناً ، وإن فعله بغير المكلف فإنه يحسن للعوض ودفع الضرر.

فلا خلاف فى هذا بين أبى على وأبى هاشم ، وإنما الخلاف فى أن حسن ذلك هل يعلم عقلا أو شرعاً ؛ فعند أبى على أنه يعلم شرعاً ، وعند أبى هاشم أنه يعلم عقلا وهو الصحيح ؛ فإن الواحد منا يستحسن بكمال عقله ركوب البهائم فى تعهدها ، من سقيها وتحصيل العلف عليها وغير ذلك . وبهذا أجاب أبو هاشم من سأله عن ركوب النبى صلى الله عليه البهائم قبل البعثة وأنه لو لم يكن متعبد بشريعة من قبله لكان لا يستحسن ذلك ، فقال : إن ركوب البهائم لمصالحها

والمنافع العائدة إليها مستحسنة عقلا ، فلا وجه لما ذكرتموه ، وإن فعله بالمكلف فإنه يحسن للنفع ودفع الضرر والاستحقاق ، ولا شك فى أنه يحسن من أحدنا إيلام الغير لمكان الاستحقاق ، فإن المُساء إليه يذم المسىء ويؤلمه بذمه ويحسن منه ذلك ، لا لوجه سوى الاستحقاق .

فإذن لا كلام فى هذا ، وإنما الكلام فى أنه هل يحسن منه إيلامه للنفع ولدفع الضرر من دون اعتبار رضاه أم لا .

فعند أبى على أن ذلك لا يحسن ، وإن بلغ النفع ودفع الضرر مبلغاً عظيما إلا برضاه .

وقال أبو هاشم : إن النفع ودفع الضرر إذا عظم[1] لم يعتبر برضاه ، بل يحسن منا إيلامه لمكانه أراد المؤلم ذلك أم كرهه ، وهو الصحيح من المذهب الذى نختاره فإن أحدنا لو قال لغيره : قم من هذا المكان ولك ألوف دنانير ، ثم لم يختر هو ذلك ، فإن له أن يجبره على القيام ويقيمه ثم يدفع إليه الدنانير الألوف .

إذا ثبت هذا وتقرر ، قلنا : إن القديم تعالى لسعة جوده وكرمه ، ولعلمه بتفاصيل ما يوصله إلينا من الآلام ، وكمية ما يستحق أحدنا من الأعواض فى مقابلته ، يحسن منه أن يؤلمنا من دون اعتبار رضانا بذلك ؛ وليس كذلك حال الواحد منا ، فإن نفسه لا تطاوعه على بذل الرغائب فى مقابلة إقامة الغير من مقامه من دون أن يكون له فى ذلك نفع يقابله ، أو دفع ضرر أعظم منه ، ولا يعلم بتفاصيل ما يصل إليه من أجر الآلام ، ولا كمية ما يستحقه عليه من العوض ، فلذلك افترق الحال فيما أورده بين الشاهد والغائب ، حتى لو قدرنا أن يكون الحال فى أحدنا كالحال فى الغائب ، لحسن منا الإيلام للعوض كما حسن من الله تعالى .

---

(١) وودت ، بلغ .

فصل

واعلم أن من مذهب أبى على ، أن الألم يحسن من الله تعالى لمجرد العوض ، لما اعتقد أن العوض بصفة لا يجوز التفضل به ولا الابتداء بمثله .

وقال أبو هاشم : لابد فيه من غرض آخر وهو الاعتبار ، وهو الصحيح .

والذى يدل على صحته ، هو أن العوض لا يبلغ حداً إلا ويجوز أن يتفضل به ويبدأ بمثله ، وإذا كان كذلك والقديم تعالى قادر على أن يبتدىء بالعوض من دون هذا الألم ، فالإيلام لمكانه والحال هذه يكون عبثاً قبيحاً ؛ وصار الحال فيه كالحال فيمن استأجر أجيراً ليصب الماء من نهر إلى نهر من دون أن يتعلق له بذلك غرض ثم يعطيه الأجرة ، فكما أن ذلك يقبح منه ، كذلك ههنا .

فإن قال : إن للاستحقاق مزية ، قلنا : لو حسن من الله تعالى ذلك لمزية الاستحقاق ، لحسن منا الاستئجار على الحد الذى ذكرناه لهذه العلة ، ومعلوم خلافه ؛ على أن الاستحقاق إنما يكون له مزية فى الشاهد ، لأن أحدنا ربما يستنكف من قبول نعمة الغير ويلحقه بذلك أنفة وغضاضة ، وهذا غير ثابت فيما بيننا وبين الله عز وجل فلا يمكن قياس أحدهما على الآخر .

فصل : فى أحكام العوض وما يتصل بذلك[1] .

وجملة ذلك أنه لما مر قطعة من الكلام فى الآلام ، أردفه رحمه الله بالكلام فى العوض .

---

(١) قال المعتزلة لا يحسن من الله أن يؤلمنا من غير عوض أو اعتبار ، ويبين القاضى فى المحيط ٣ : ٢٣ ، أن الأساس فى الإيلام أن تحصل منه ضروب الاعتبار ، أى ما يدعو المكلف إلى فعل الواجب والانصراف عن القبيح ، والعوض يقع له .

وقبل الشروع فى المسألة نذكر حقيقة العوض ، لأن من القبيح أن نذكر حكم الشىء ولا ندرى ما هو .

اعلم ، أن العوض كل منفعة مستحقة لا على طريق التعظيم والإجلال ، ولا يعتبر فيه الحسن وغير ذلك لكى يضطرد وينعكس ويشمل ويعم ، وصار الحال فيه كالحال فينا إذا سئلنا عن حقيقة العبادة ، فقلنا : هى النهاية والغاية فى التذلل والخضوع للغير ، ولا يعتبر فيه الحسن لكى يشتمل على سائر العبادات : عبادة الرحمن وعبادة الشيطان جميعاً ؛ وذلك مما لا بد منه ولأن من حق الحد أن يكون جامعاً مانعاً لا يخرج منه ما هو منه ، ولا يدخل فيه ما ليس منه .

إذا ثبت هذا ، فاعلم أنه لا يحسن من الله تعالى أن يؤلمنا من غير اعتبار رضانا إلا إذا كان فى مقابلته القدر الذى لا تختلف أحوال العقلاء فى اختيار ذلك الألم لمكانه ، لأن المعلوم أن أحدنا لا يختار أن يمزق عليه ثوبه لكى يقابل بثوب مثله ، أو ما يزيد عليه زيادة متقاربة ، وإذا لم يحسن ذلك فى الشاهد فكذلك فى الغائب .

العوض عند أبى هاشم لا يستحق على طريق الدوام

وإذا صحت هذه الجملة ، فاعلم أن العوض لا يستحق على طريق الدوام عند أبى هاشم ، وهو الصحيح ، خلاف ما يقوله أبو على وأبو الهذيل وقوم من البغدادية ، ويحكى عن الصاحب الكافى[1] أيضاً أنه قال : يستحق على طريق الدوام ؛ وحكى عن أبى على الرجوع عنه إلى ما ذكرناه .

---

(١) هو إسماعيل بن عباد ، وزير آل بويه المشهور ، استوزره مؤيد الدولة ثم فخر الدولة ، وكان من أنصار المعتزلة ، وله كتب فى التوحيد والعدل . توفى سنة ٣٨٥ هـ وهو الذى ولى القاضى قضاء الرى وما حولها .

والذى يدل على صحته ، هو أن نظير العوض فى الشاهد قيم المتلفات وأروش الجنايات ، ومعلوم أن ذلك لا يستحق على طريقة الدوام ، فإن من مزق على غيره ثوبه لا يلزمه أن يعطيه كل يوم ثوباً جديداً ، وأيضاً فلو كان كذلك لكان يجب أن لا يحسن فى الواحد منا تحمل المشاق طلباً للأرباح والمنافع المنقطعة ، ومعلوم خلاف ذلك .

فإن قيل : إن ذلك إنما يحسن من الواحد منا لأن القديم تعالى قد ضمن فى مقابلته أعواضاً دائمة ، قلنا : لو كان كذلك لكان يجب فى من لا يعلم أن القديم تعالى قد ضمن فى مقابلته أعواضاً دائمة أن لا يحسن منه ذلك ، والمعلوم أن أحدنا يستحسن بكمال عقله تحمل المشاق فى الأسفار طلباً لمنافع منقطعة وإن لم يخطر بباله دوام العوض ، ففسد ما ظنوه .

فإن قيل : أليس الواحد منا يرد الوديعة ويقضى الدين ويترك الظلم وإن لم يخطر بباله دوام الثواب ويحسن منه ذلك ، فهلا جاز أن يتحمل المشاق ويحسن منه ذلك ، وإن لم يخطر بباله دوام العوض ؟ وجوابنا أن الفرق بين الموضعين ظاهر ، فإنك قد جعلت الوجه فى حسن تحمل الواحد منا المشاق فى الأسفار دوام العوض ، فقلنا : فكان يجب فيمن لم يعلم ذلك وجوز انقطاعه أنه لا يعلم حسنه ، وليس كذلك الحال فى رد الوديعة وقضاء الدين ، فإن وجه وجوبه ليس هو دوام الثواب ، بل الوديعة إنما يجب ردها لكونها رداً للوديعة ، وكذلك الكلام فى قضاء الدين ، فكيف يقاس أحدهما على الآخر ؟

وأيضاً فلو استحق العوض على طريقة الدوام ، لكان يبلغ حال اللصوص فى بعض الأوقات إلى حال المثاب بحيث لا يمكن الفصل بينهما ، وذلك يقدح فى حسن التكليف فى الثواب ، لأنه ما من قدر من العوض إلا ويجوز

التفضل به والابتداء بمثله ، فكان يجب مثله فى الثواب ، وذلك يوجب قبح التكليف على ما ذكرناه . فهذه جملة ما يدل على أن العوض لا يستحق على طريقة الدوام .

شبه المخالفين

وللمخالف فى هذا الباب شبه .

من جملتها ، هو أنهم قالوا : إن القول بانقطاع العوض يدخلكم فى القول بدوامه على أقبح الوجوه ، لأن المعوّض إذا انقطع عن العوض يلحقه بذلك ألم وغم ويستحق بذلك الألم عوضاً آخر ، والكلام فى ذلك العوض كالكلام فى هذا فيدوم ولا ينقطع على ما ذكرناه .

والجواب عن ذلك : ليس يجب إذا انقطع عنه العوض أن يلحقه بذلك ألم وغم لأنه يعلم القدر الذى يستحقه في العوض ، فإذا وصل ما يستحقه وزيادة لا يغتم إذا انقطع عنه ولا يتألم به ، وصار الحال فيه كالحال فى الثواب ، فإن المثاب إذا رأى ثواب من فوقه فى المنزلة لا يغتم ولا يلحقه بذلك حزن، لأنه يعلم قدر ما يستحقه من الثواب ولا يتمنى الزيادة عليه ويرضى بحظه ، كذلك ههنا . وعلى أن هذا ينبنى على[1] أنه لا يتصور انقطاع العوض إلا على حد يتألم به المعوض ؛ وليس كذلك، فإن من الجائز أن يزيل الله تعالى حياة بعضهم على حد لا يتألم بذلك ، بأن يغافص[2] حياته وينقله إلى صورة مستحسنة يسر أهل الجنة بالنظر إليه ، وإذا كان ذلك جائزاً فقد فسد ما تعلقوا به .

فإن قيل : كيف يجوز ذلك ومعلوم أن ما يفعله تعالى فلابد من أن يكون له فيه غرض ولا غرض فى ذلك ، وأيضاً فقد اتفقت الأمة على أن لا موت بعد الحشر ، وقد روى فى ذلك الأخبار « خلود ولا موت » ، قيل له : يجوز أن يكون غرض القديم تعالى فى ذلك زيادة سرور أهل الجنة وغم أهل النار ، فإن

(١) ليست فى الأصل ، ويقتضيها سياق الكلام

(٢) جاء فى تاج العروس : غافصة مغافصة وغفاصاً أى فاجأه وأخذه على غرة

أهل الجنة إذا رأوا انقطاع عوض بعض الحيوانات وقد علموا دوام ما هم فيه من النعم ازدادوا بذلك فرحاً وغبطة .

وهكذا الحال فى أهل النار ، فإن الكافر إذا رأى أن بعض الحيوانات وقد أزيل حياته مغافصة ونقل إلى صورة يلتذ بها وبالنظر إليها ، وهو يعلم دوام ما هو فيه من العقاب ، يتمنى حاله ، ولهذا حمل بعض المفسرين قوله « **يا ليتنى كنت ترابا** »[1] على أن الكافر يشاهد ذلك فيتمنى تلك الحالة .

أما قولهم : لا موت بعد الحشر فكذلك ، غير أن كلامنا فى التجويز، وإذا كان ما ذكرناه من باب المجوز لم تسلم لهم الشبهة التى جعلوها دلالة فى المسألة .

وبعد ، فليس يجب فى العوض أن يعلم أن ما يصل إليه من المنافع أعواضاً يستحقها ؛ بل إذا علم أنه تعالى عدل حكيم لا يبخس حقه بل يوفر عليه ما يستحقه إما فى الأوقات أو دفعة واحدة أو كما يرى الصلاح فيه ، كفى ؛ فإذا كان هكذا ، فليس يمتنع أن يوفر الله على المعوض ما يستحقه من الأعواض فى دار الدنيا وإن لم يشعر به ولا علم أنه هو الأعواض التى يستحقها عليه تعالى ؛ وأيضاً ، فليس يجب فى المعوض إذا انقطع عنه العوض أن يتألم بانقطاعه على كل حال ، سيما والقديم تعالى إنما يوفره عليه مفرقاً على الأوقات على حد ينتفع به ويقع له الاعتداد بمكانه ثم يقطعه عنه على حد لا يؤثر فى حاله ولا يعتد به ، إذ ليس يمتنع فى النفع إذا حصل أن يقع به الاعتداد ، وأمكن به الانتفاع ، وإذا انقطع لم يقع بذلك اعتداد ، ولا كان به مبالاة ، فإن من اعتاد أكل جملة من الأطعمة الشهية كل يوم وزيادة لقمة ، فإنه متى تناول تلك اللقمة التذ الالتذاذ اللائق

(١) النبأ ٤٠

بها ، ولوأنه انقطعت عنه لم يعتد بها ولاأثرت ، كذلك الحال ههنا ، على أن من الجائز أن ينقطع عنه ما يستحقه من الأعواض ويتفضل الله تعالى بمقدار ما كان يصل إليه من العوض حتى لا يتنغص عليه عيشه ، ولا تؤثر فى حاله ، وليس ذلك من دوام العوض .

ومما يذكرونه فى ذلك ، هو أنه لو لم يكن العوض دائماً لكان لايجوز أن يؤخره إلى الآخرة إلا لوجه ، وليس ذلك الوجه إلا لكونه لا مستحقاً على طريق الدوام كالثواب .

والأصل فى الجواب عن ذلك ، أن هـذا ينبنى على أن العوض لا بد من أن يؤخر إلى الآخرة ، ونحن لا نسلم ذلك ؛ بل المجوز أن يوصله الله تعالى إليه فى دار الدنيا إما فى وقت واحد ، أو فى أوقات كثيرة ، وليس فى ذلك ما يدل على دوام العوض البتة . على أن فى الأعواض ما لا يمكن فيه إلا التأخير إلى الآخرة ، وهو كالعوض المستحق بالإماتة ونحوها ، فكيف يصح القول بأن تأخير العوض لا وجه له إلا استحقاقه على الدوام ؟

ومما يقولونه فى ذلك أيضاً ، هو أن الألم لا بد من أن يثبت فيه الاعتبار والعوض جميعاً ، ثم إن النفع بالاعتبار مستحق دائماً ، وكذلك العوض ينبغى أن يكون دائماً .

والأصل فى الجواب عن ذلك، أن هذا جمع بين أمرين من غير علة جامعة فلا يصح ذلك؛ ويوضحه ، أن النفع بالاعتبار إنما يستحق لأدائه الواجبات ولاجتنابه المقبحات ، فلذلك استحقه الواحد منا على طريقة التعظيم والإجلال ، ونظير ذلك فى الشاهد المدح والذم ، والمدح والذم إنما يستحقان على طريقة الدوام ، وليس

كذلك العوض فإنه لا يستحق على طريقة التعظيم والاجلال ، ونظيره فى الشاهدة أروش الجنايات وقيم المتلفات ، وشىء من ذلك لا يستحق على طريقة الدوام بالإتفاق .

ومما يتعلقون به فى هذا الباب، قولهم : إن العوض لو لم يستحق دائماً لكان يصح توفيره على المستحق دفعة واحدة لأن كونه متناهياً منقطعاً يقتضى ذلك وذلك يوجب أن يحسن من الله تعالى أن يمرض أحدنا سنة كاملة لمنافع يصح توفيرها عليه فى وقت واحد ، والمعلوم أن عاقلا من العقلاء لا يختار مرض سنة لمنافع تصل إليه فى وقت واحد ، وإن بلغ النفع ما بلغ .

وجوابنا على ذلك ، أن هذا لو قدح فى شىء فإنما يقدح فى حسن إيصال الله تعالى الأعواض إلى المعوض على هذا الحد ، ونحن لا نجوز ذلك، بل نقول : لابد من أن يفرقه على الأوقات ، ويوصل إليه على حد يقع له الاعتداد به ، فأما أن يجمعه جميعاً ويوفره عليه دفعة واحدة فإن ذلك لا يحسن ، فمن أين يقتضى ما ذكرتموه دوام العوض .

يبين ذلك ويوضحه ، أن سبيل العوض من جهة الله تعالى ليس هو سبيل قيم المتلفات حتى تعتبر المقابلة ، بل لابد من أن يبلغ فى الكثرة حداً لا تختلف أحوال العقلاء فى اختيار الألم لمكانه ، وإذا كان الأمر بهـذه الصفة فما من عاقل إلا ويستحسن بكمال عقله تحمل المشاق العظيمة لتلك المنافع ، فكيف يصح ما ذكرتموه ؟

شبهة الملاحدة في أصل الأعواض

وبعد ذلك شبهة تتعلق بها الملحدة فى أصل الأعواض ويشنعون بها علينا .

وجملة ذلك ، هو أنهم قالوا : لو كان الأمر على ما ذكرتموه لكان يجب

عوض كل معوض من جنس ما ألفه فى الدنيا واعتاد الانتفاع به ههنا ، وذلك يوجب أن يخلق الله تعالى لنا فى الجنة من الأطعمة الشهية ما كنا ألفنا فى دار الدنيا ، وأن يخلق للبهائم الحشائش والأتبان ، وذلك خلف من الكلام وخطل من القول ، إذ لا خطر لشىء من هذه الأشياء .

وجوابنا أن الشُّنعة مما لا وجه له ، بل الواجب على العاقل أن ينظر فيعلم أن الله تعالى إذا آلمنا فلابد من أن يضمن فى مقابلته من الأعواض مايوفى عليه ، وأن يكون له فيه غرض آخر وهو الاعتبار ، ليخرج بالعوض عن كونه ظلماً ، وبالاعتبار عن كونه عبثاً على ما ذكرناه فى غير موضع .

ثم نقول لهم : ليس يجب فى عوض كل معوض أن يكون من جنس ماألفه واعتاد أكله والانتفاع به إذ لا وجه يوجب ، وفارق الحال فى ذلك الحال فى الثواب إنما يستحق بطريقة الترهيب والترغيب ولا يتصور إلا فيما يعتاد فى دار الدنيا ، وليس كذلك العوض فليس يستحق بطريقة الترغيب ؛ وإن كان الأقرب أن يكون عوض المكلفين من جنس ما ألفوه وعوّدوا أكله على ما تقدم ، على أنه لا يمتنع أن يخلق الله تعالى للبهائم من الأتبان والحشائش ما تستحقه ، لأن قدرته تعالى أوسع من ذلك ولا إشكال فى هذا ، وإن المشكل أن يقال فى السباع الضارية وشهواتها متعلقة به فى دار الدنيا أن يمكنها الله تعالى من افتراس بعضها لبعض ، فشهواتها مقصورة عليه ، وذلك قبيح من القول ، فالأولى أن لا نسلم ، ونقول : ليس يجب فى العوض أن يكون من جنس المنافع التى كانوا ألفوها وتعودا الانتفاع بها ، فلا يمتنع أن يصرف الله تعالى شهواتها إلى منافع أخر غير ذلك . على أنه تعالى قادر على أن يخلق للسباع من اللحوم ما يغنيها عن افتراس الحيوانات وإيذائها ، فلا يصح ما قالوه بوجه ، فعلى هذا يجرى الكلام فى هذا الفصل .

فصل ، لما مر جملة من الكلام فى الآلام الحاصلة من جهة الله تعالى ، والأعواض المستحقة فى مقابلتها ، ذكر جملة من الكلام فى الآلام الحاصلة من جهتنا .

وجملة القول فى ذلك ، أن مايفعله الواحد منا من الآلام(١) لا يخلو ، إما أن يفعله بنفسه أو بغيره .

وإذا كان مفعولا بنفسه فإما أن يكون حسناً أو قبيحاً ، فإن كان قبيحاً ، نحو أن يقتل نفسه أو يشج رأسه أو يقطع عضواً من أعضائه ، لم يستحق عليه العوض أصلاً لا على الله ولا على غيره ، وإن كان حسناً ، فعلى ضربين : أحدهما مايستحق عليه العوض ، والآخر مالا يستحق العوض ؛ الأول: هو كأن يشرب من الأدوية الكريهة المرة المنفرة دفعاً للألم الحاصل من جهة الله تعالى ، فإنه يستحق بذلك العوض على الله تعالى لما أحوجه إليها ؛ والثانى : فهو كأن يتجرع الدواء الكريه ليزيد فى شهوته وسمنه وما جر مجراه ، فإنه لا يستحق بذلك العوض أصلاً لا على الله ولا على غيره ، إذ لاحاجة به إليه ؛ هذا إذا كان مفعولا بنفسه .

وأما إذا كان مفعولا بغيره فإنه لا يخلو ؛ إما أن يكون قبيحاً أو حسناً ، وإذا كان قبيحاً فإنه يكون ظلماً ، ويستحق المظلوم من الظالم العوض لما أوصله إليه من الآلام، إما بالاغتصاب أو بقتل ولده أوشج رأسه أو غير ذلك ؛ ولاتعتبر فيه الزيادة ، لأنه لو زاد لخرج عن كونه ظلماً وللحق بكونه إحساناً ، فإن من

---

(١) يقول القاضى فى المحيط : ٢ : ٣ ب : الألم من أظهر المدركات حالا ، وليس يحتاج فى أكثر من النظر فى حالنا بين أن ندركه أو لا ندركه ، فما أوجب أن يكون ههنا مدركاً هو اللون والصورة وما يجرى مجراها يوجب أن يكون ههنا معنى هو الألم .

مزق على غيره ثوبه ليعطيه فى مقابلته عشرة أثواب لم يكن بذلك ظالماً إن لم يكن محسناً . وأما إذا كان حسناً فعلى ضربين : أحدهما يستحق عليه العوض ، والآخر لا يستحق ؛ الأول ، هو كإقامة الحد على التائب ، فإن التائب يستحق بذلك العوض على الله تعالى حيث أمر الله تعالى الإمام بإقامة الحد عليه امتحاناً ، وأوجب ذلك عليه ، والثانى ، فكالحدود التى يقيمها الإمام على مستحقيها على سبيل الجزاء والنكال ، فإن ذلك إيلام حدّ ، ولا يستحق المؤلم فى مقابلته العوض أصلاً لا على الله ولا على غيره .

فقد حصل من ذلك أن العوض قد ينتقل من فاعل الألم إلى غيره كما ذكرناه .

إن التائب إذا أقيم عليه الحد فإنما يستحق العوض على الله تعالى لا على الإمام مع أنه هو الذى آلمه ، ولذلك أخذنا فى الوجوه الذى ينتقل بها العوض من فاعل الألم إلى غيره .

انتقال العوض من فاعل الألم إلى غيره

وجملة ذلك، أن العوض ينتقل من فاعل الألم إلى المبيح، والنادب، والموجب، والملجىء ؛ ولكل من ذلك مثال نذكره .

أما مثال الإباحة ، فهو كذبح البهائم فإن البهائم، إنما تستحق العوض على الله تعالى إذا ذبحناها ، دوننا ، من حيث أنه هو المبيح لذلك .

ومثال الندب ، هو كالأضاحى فإنها تستحق العوض على الله تعالى، دوننا ، لما كان الله تعالى هو الذى ندبنا إليه .

ومثال الإيجاب ، فهو كالهدايا ، فإنه لما كان تعالى الموجب لذبحها استحقت العوض عليه تعالى ، دوننا .

ومثال الإلجاء ، هو أن يلجىء أحدنا صاعقة أو برد حتى يعدو على زرع غيره فيفسده ، فإن صاحب الزرع يستحق العوض، إلا أنه إنما يستحقه على الله تعالى، دون من يعدو على زرعه ، لأن الله تعالى هو الذى ألجأه إلى العدو .

ولا يختلف الحال فى هذه الوجوه بيننا وبين القديم ، فإن أحدنا لو أباح أو أوجب أو ألجأ غيره إلى إيلام الغير، لكان العوض ينتقل إليه على الحد الذى انتقل إلى الله حين أوجب أو ألجأ ؛ ولهذا فإن سبعاً لو ألجأ أحدنا إلى العدو على زرع الغير ، فإن صاحب الزرع إنما يستحق العوض على السبع إذ السبع هو الملجىء إلى ذلك ، وإن كنا نعتبر فى الملجىء أن لا يكون مُلجَأً ليستحق العوض عليه ، لأنه لو كان مُلجَأً كان العوض على من ألجأ الأول .

فإن قيل : كيف يصح استحقاق العوض على السبع مع أنه غير كامل العقل ؟ وجوابنا ، إن كمال العقل غير معتبر فى ذلك لأنه جار مجرى أروش الجنايات ، وفى أروش الجنايات لا يعتبر كمال العقل ؛ فإنك تعلم أن صبياً لو مزق على غيره ثوبه يجب أن يدفع إليه قيمة الثوب من ماله مع كونه غير كامل العقل ، فبطل ما أورده .

فصل فى المستحق للعوض والمستحق عليه

المستحق للعو

وجملة ذلك هو أن المستحق للعوض لا يخلو ؛ إما أن يكون مكلفاً أو غير مكلف .

فإن كان مكلفاً فلا يخلو ؛ إما أن يكون من أهل الثواب أو من أهل العقاب .

فإن كان من أهل الثواب فلا يخلو ، إما أن يكون مستحقاً على الله تعالى ، أو يكون مستحقاً على غير الله تعالى . فإن استحقه على الله تعالى . فإنه تعالى

يوصله إليه ويوفره عليه بتمامه وكماله مفرقاً على الأوقات ، بحيث يقع الاعتداد به ، على ما مر . وإن استحقه على غير الله تعالى ، فإنه تعالى يأخذ من ذلك الغير العوض مكلفاً كان أو غير مكلف ، ويوفره عليه بحيث لا يكون لأحد منهما كلام .

وإن كان من أهل العقاب فلا يخلو ؛ إما أن يستحق العوض على الله تعالى أو على غيره ، فإن استحقه على الله تعالى فإنه يوفره الله تعالى عليه إما فى دار الدنيا وإما فى دار الآخرة ، قبل دخول النار أو بعدها ، بحيث لا يقع له الاعتداد به ولا يلحقه بذلك سرور ولا فرح ، خلاف ما قاله أبو على من أن بالعقاب يسقط العوض وينحبط . وإن استحقه على غير الله تعالى ، فإنه تعالى يأخذ من المستحق عليه مكلفاً كان أو غير مكلف ، ويوصله إليه على الوجه الذى ذكرناه .

هذا إذا كان الكلام فى المكلف ؛ فأما إذا كان فى غير المكلف فلا يخلو ؛ إما أن يستحق العوض على الله تعالى أو على غيره . فإن استحقه على الله تعالى يوفر عليه بكماله وتمامه ، وإذا انقطع عوضه نقله إلى صورة يلتذ أهل الجنة بالنظر إليها على ما مر ، وإن كان الأقرب أنه تعالى يديم الفضل عليه بعد ذلك ، فقد اتفقت الأمة على أن لا موت بعد الحشر .

هذا هو القول فى المستحق للعوض .

المستحق عليه العوض

وأما المستحق عليه فلا يخلو ؛ إما أن يكون هو الله تعالى أو غيره ، فإن كان الله تعالى فإنه يوفر على المستحق ما يستحق من عنده ، وإن كان من غيره فإنه تعالى يأخذ منه العوض ويوفره على المستحق ، سالكا فى ذلك طريقة

الانتصاف ، فحال القديم تعالى فى هذا الباب كحال ولىّ الأيتام ، فكما أنه إذا وقعت منه جناية قابلها بالأرش ، وإذا جنى بعضهم على بعض أخذ الأرش من مال الجانى وضمه إلى مال المجنى عليه ، وكذلك القديم تعالى .

واعلم أنه تعالى لا يجوز أن يمكن أحداً من إيصال الألم إلى غيره ، إلا إذا كان فى المعلوم عوض يستحقه ، إما على الله تعالى أو غيره .

لأنه إذا كان لابد من الانتصاف فليس يتصور إلا على الطريقة التى ذكرناها ، وهو أن يأخذ العوض من المؤلِم ويوفره على المؤلَم ، فيكون قد سلك مع الحيوانات كلها طريقة الانتصاف على ما ضمنه ، فقد روى على النبى صلى الله عليه وسلم : أنه تعالى ينتصف يوم القيامة للمظلوم من الظالم ، حتى الجماء من القرناء .

ومتى قيل : هلا جاز أن يمكن أحد من الإيلام وإن لم يكن له فى المعلوم عوض يستحقه ، ثم إذا وافى عرصات يوم القيامة تفضل الله عليه بالقدر الذى يلزمه توفيره على ذلك المؤلم ، ثم يأخذه منه ويضعه فى المؤلم ، كان الجواب : إن ذلك ليس من الانتصاف فى شىء ، إذ الانتصاف هو أن تأخذ للمظلوم من الظالم حقه ، لا أن يتفضل الله على الظالم ليأخذ منه المظلوم ؛ وعلى هذا فإن قاضى بلدة إذا سارع إليه خصمان فأراد القاضى الانتصاف منهما فإنه يأخذ الحق من المستحق عليه ويضعه فى المستحق ، فأما أن يوفر ذلك من كيسه على المستحق دون أن يتعرض للمستحق عليه فإنه[1] لا يكون منتصفاً .

فصل ، ثم إنه رحمه الله أورد شبهة متصلة بباب الآلام تتعلق بها الملحدة ، وهى أن قالوا : لو كان لهذا العالم صانع حكيم لكان لا يحسن منه خلق هذه السباع الضارية الخبيثة نحو الذئب والأسد والنمر ، والحيوانات المؤذية القتالة ،

---

(١) ليست فى الأصل ، ويقتضيها السياق .

والصور القبيحه المستنكرة مثل الحيات والعقارب ؛ وفى علمنا بوجود هذه الأشياء ، دليل على أن لا صانع لها ههنا .

وهذا كما تتعلق بها الملاحدة فقد يتعلق بها المجبرة ، فإنهم يقولون : إن هذه الصور مع أنها قبيحة حسن من الله تعالى خلقها ، فيجب أن تحسن منه سائر القبائح .

وجوابنا عن ذلك، هو أن نقول: إن هذه الصور وإن استقبحها بعض الناس لم يستقبحها البعض ، فلو كانت قبيحة من جهة العقل والحكمة لم يختلف فى استقباحها العقل ، كما فى الظلم والكذب ؛ فأما الاستحلاء وعدم الاستحلاء فما لا يؤثر فى قبح شىء من الأشياء ، لأنك تستحلى كثيراً من الأشياء وهو قبيح فى نفسه ، وتستقبح أيضاً كثيراً منها وهو حسن ، على ما مر فى أول الكتاب .

يبين ذلك أن هذه الصور وإن كانت قبيحة من جهة المرأى والمنظر ، فإن فيها أغراضاً[1] حكمية لا يعلمها إلا من أنصف نفسه ، وأدى الفكر حقه .

فإن قيل : وما تلك الأغراض ؟ قلنا : نفع هذه الحيوانات أولا ، ثم نفع العباد ؛ فإن خلق هذه الحيوانات كما تضمن التفضل عليها بالإحياء والإقدار ، وخلق الشهوة والمشتهى ، والتمكين من الإنتفاع به ، فقد تعلق بها منافع الغير الدينية والدنيوية .

فأما المنافع[1] الدنيوية فإنك تعلم أن هذه المعاجين الكبار إنما تتخذ من الحيات والعقارب ، ألا ترى أن الترياق مع أنه أصل فى دفع هذه المسمومات ، إنما يتخذ من بعض الحيات والعقارب ؛ وهكذا الحال فى واحد واحد من هذه

(١) فى الأصل ، أغراض　　(٢) منافع ، فى الأصل

الحيوانات ، فما من شىء منها إلا وتتعلق به منفعة على حد لا تتعلق تلك المنفعة بغيرها . هذا هو الكلام فى المنافع الدنيوية .

وأما المنافع[1] الدينية، فهو أنا إذا شاهدنا هذه الصور المنكرة، والحيوانات المؤذية الكريهة المنظر ، كنا إلى الاحتراز من عذاب الله تعالى المشتمل على أضر من هذه الحيوانات كلها أقرب ، وعن الوقوع فيما يوجبه علينا ويجره إلينا أبعد ؛ بل كان لا يتصور من الله تعالى تخويفنا بما لديه من العقوبات المعدة لمستحقيها إلا بهذه الطرق ، فإنا مالم نشاهد هذا الجنس فيما بيننا ، لا ننزجر عما توعدنا عليه كل الانزجار .

فإن قيل: ليس هذه الحيوانات إلا الضر المحض، فإنها مضرة مؤذية ؛ فيجب أن يقبح منه تعالى خلقها .

فجوابنا على ذلك ، أن ضرر هذه الحيوانات ليس بأكثر من ضرر الناس ، فلو كان قبح من الله تعالى خلقها لهذا الوجه ، لكان يجب أن يقبح منه خلق أكثر الناس؛ يوضح ذلك ، أن ضرراً أكثر هذه الحيوانات لا يفى بضرر الحجاج وشبهه من الظلمة أبادهم الله تعالى ، ثم لم يحكم بقبح خلق الناس . فقد بطل ما قلتموه .

فصل : وقد أورد رحمه الله سؤالا على نفسه يوشك أن يكون شبهة للمجبرة .

هل يجوز أن ... لا يبين ... للمكلف صفة ما كلفه

وهو أن قال : أتجوزون على الله تعالى أن يكلف عبده ، ثم لا يبين له صفة ما كلفه ؟

(١) منافع ، فى الأصل .

والأصل فى ذلك ، أنا لا نجوز على الله تعالى أن يكلف عبده ثم لا يبين له صفة ما قد كلفه ، بل نقول : إنه تعالى إذا كلف عبده فلابد من أن يبين له صفة ما قد كلفه وإلا لم يمكنه الإتيان بما كلفه على الحد الذى كلفه ، حتى لو لم يبين ذلك لكان تكليفه إياه عبثاً لافائدة فيه .

والذى يدل على صحة ما نقوله ، هو أن الله تعالى إذا كلفنا أمراً من الأمور ، فإن تكليفه إيانا بذلك الفعل لا يتعلق بعينه وذاته ، وإنما المبتغى إيقاعه على وجه دون وجه، فمتى لم يبين له الوجه الذى يريد أن يوقعه عليه كان عابثاً من حيث أمره بما لا يمكنه الانتفاع به والاهتداء إليه ، ويكون ظالماً أيضاً لأن تكليفه بالفعل والحال ما ذكرناه كتكليفه به وهو لا يطيقه .

يزيد ما ذكرناه وضوحاً ، أنه لا يحسن من أحدنا أن يقول لعبده افعل شيئاً ، ولا يبين له صفة مايفعله ، حتى لو كلفه على هذا الوجه ليسخر منه وهزىء ، وإذا ثبت هذا فى الشاهد فكذلك فى الغائب ؛ فمن العجب أن جل المجبرة مع تجويزهم سائر القبائح على الله تعالى لايجوزون هذا لظهور الحال فيه، إلا شرذمة قليلون فإنهم جرؤوا على القياس ، وقالوا : إن هذا ليس بأقبح من تكليف مالا يطاق ، ولقد أصابوا فى خطئهم هذا ، فإن تكليف مالا يطاق إن لم يزد فى القبح على هذا لا ينقص عنه ، وقد جوزوا ذلك على الله تعالى .

وشبهة هؤلاء المتأخرين فى ذلك ، هو أن ما هذا سبيله كما يجوز من الواحد منا فكذلك من القديم تعالى .

والجواب عن ذلك، ماتعنون بالجواز ؟ فإن أردتم به الحسن، فذلك غير مسلم؛ وإن أردتم به الوقوع، فلسنا نقول إن وقوعه مستحيل على الاطلاق ، وإنما نقول إن وقوعه من الله تعالى يستحيل ، وإنما يستحيل منه ذلك لأنه عدل حكيم لا يختار

القبح أصلا، ولم يثبت كون الواحد منا عدلا حكيماً حتى يقاس أحدهما على الآخر. وإنما يورد على كلامنا هذا، أنه تعالى إذا جاز أن يكلف العاجز والمعدوم فهلا جاز أن يكلفه وإن لم يبين له صفة ما قد كلفه ، ولهذا أورد رحمه الله هذا الكلام عقب ما تقدم ؛ وهذا كما يمكن إيراده على هذا الوجه ، فقد يمكن أن يورده المجبرة ابتداء ، ويقولوا : إذا جاز أن يكلف الله تعالى العاجز والمعدوم وهو قبيح ، فهلا جاز أن يفعل غيره من القبائح ؟

وجوابنا عن الجملة، هو أن نقول : إنا لا نجوز أن يكلف العاجز والمعدوم، بل المراد بذلك أن قوله تعالى **«اقيموا الصلاة وآتوا الزكاة»** كما هو خطاب لمن كان فى ذلك الزمان ، فهو خطاب للموجودين فى زماننا هذا ولمن يوجد من بعد ، ولا يحتاج القديم تعالى إلى تجديد الخطاب فى كل زمان ، وما هذا حالة فلاشك فى جوازه وحسنه ؛ ولذلك نظائر فى الشريعة ، فإنك تعلم أن أحدنا ربما يوصى لأولاده وأولاد أولاده ما تناسلوا وتولدوا ، بشرط أن يكونوا من أهل السداد والصلاح وإن لم يوجدوا بعد . ويكون فائدة ما ذكرناه فى القديم تعالى .

فصل :

الكلام فى التكليف

وقد أورد رحمه الله بعد ذلك الكلام فى التكليف[1] وثمرته ، ليتهيأ إلى الكلام فى من المعلوم من حاله أنه يكفر، فإن ذلك يشبه أن يكون شبهة لهؤلاء

---

(١) نستطيع أن نقول : لن معنى الانسان عند القاضى لايكتمل إلا بالتكليف، لذلك نجد منه عناية كبيرة بدراسة هذا الموضوع فى أكثر كتبه ، فقد أفرد له جزءاً فى المغنى ، وتناوله بشكل مفصل فى المحيط بالتكليف وعرض له سريعاً فى هذا الكتاب . ويقتضى التكليف من الله تعالى ثلاثة أمور : ١ — التمكين بالأقدار وغيره ٢ — الألطاف أى كل ما يكون مساعداً على القيام بالحسن وتجنب القبيح ٣ — الثواب ، وذلك بشرط أن يؤدى المكلف ما يجب عليه . انظر المغنى ١١ : ٢٥٢ أ

المجبرة شبيهة بما تقدم من الشبهة . وهو وإن عرض في الكلام ، إلا أنا نشير إلى نبذ منه ونختصر القول فيه ، بعدأن نبين حقيقته ؛ فمن البعيد أن نتكلم فى أحكامه إما على الاختصار أو على غير هذه الطريقة ولا نعلم ما هو .

وحقيقته ، إعلام الغير فى أن له أن يفعل أو أن لا يفعل نفعاً أو دفع ضرر ، مع مشقة تلحقه فى ذلك على حد لا يبلغ الحال به حد الإلجاء ، ولا بد من هذه الشرائط ، حتى لو انخرم شرط منها فسد الحد .

والإعلام، إنما يكون بخلق العلم الضرورى[1]، أو بنصب الأدلة[2]، وأى ذلك كان لم يصح إلا من الله تعالى ؛ ولهذا قلنا : إنه لا يكلف على الحقيقة غير الله تعالى ، وإذا استعمل فى الواحد منا فإنما يستعمل على طريقة التوسع والمجاز .

فهذا هو حقيقة التكليف .

ثمرة التكليف

وثمرته ، أنه تعالى إذا خلقنا وأحيانا وأقدرنا وأكمل عقولنا وخلق فينا شهوة القبيح ونفرة الحسن فلابد من أن يكون له فيه غرض ، وغرضه إما أن يكون إغراء له بالقبيح ، والتكليف لا يجوز أن يكون غرضه الإغراء بالقبيح لأن ذلك قبيح ، وقد ثبت أن الله تعالى لا يفعل القبيح . فلم يبق إلا أن يكون غرضه بذلك التكليف ، وأن يعرضنا بالتكليف إلى درجة لا تنال إلا به .

واتصل بهذه الجملة الكلام فى أن الثواب لا يجوز الابتداء بمثله .

---

(١) والعلم الضرورى يجب أن يتقدم التكليف ، وهو ينقسم إلى قسمين : ١ ـ ما يكمل به العقل . ٢ ـ ما هو أصول الدلالة . ويقول القاضى : إن هذين الأمرين لا ينفصلان عند العالم ، فإن أصل الأدلة على أن العبد محدث هو تعلق فعله به ووجوب وقوعه بحسب قصده ودواعيه وذلك من جملة كمال العقل ، وكذلك فأصل الدلالة على إثبات الأكوان حصول الجسم مجتمعاً مع جواز أن يبق مفترقاً ، وذلك يعرف ضرورة . انظر المحيط ١ : ١١ مخطوط التيمورية .

(٢) ووردت ، الأدلة

والذى يدل على ذلك ، هو أن الثواب نفع عظيم يستحق على طريق التعظيم ، وما هذا حاله لا يحسن الابتداء بمثله ؛ ألا ترى أنه لا يحسن من أحدنا أن يعظم أجنبياً على الحد الذى يعظم والده ، ولا أن يعظم والده على الحد الذى يعظم النبى ؛ وإنما لا يحسن ذلك لعدم الاستحقاق ، وإنما يستحق على هذا الوجه لا يجوز التفضل به ولا الابتداء بمثله .

فإن قال : لو كان الغرض بالتكليف الوصول إلى الثواب لكان يجب فى من المعلوم من حاله أنه لا يصل إلى الثواب أن لا يحسن تكليفه .

والجواب ، إنا لم نقل إن الغرض بالتكليف إنما هو الوصول إلى الثواب ، وإنما الغرض فى ذلك تعريض المكلف إلى درجة لا تنال إلا بالتكليف ، وذلك ثابت فى من المعلوم من حاله أنه يصل إلى الثواب ومن المعلوم من حاله أنه لا يصل على سواء ، واتصل بهذه الجملة الكلام فى تكليف من المعلوم من حاله أنه يكفر .

تكليف من المعلوم من حاله أنه يكفر

وللجهل بوجه حسن هذا التكليف وقبحه ضل كثير من الناس ، حتى أن الملحدة تدرجوا بذلك إلى نفى الصانع ، وقالوا : لو كان ههنا صانع حكيم لما صدر من جهته مثل هذا التكليف .

وجعلت المجبرة هذه المسألة من أعظم شبههم فى الجبر وإضافة القبائح إلى الله تعالى ، وقالوا إن هذا التكليف قبيح لا محالة ، وقد حسن من الله تعالى ؛ وكذلك الحال فى سائر القبائح .

والأصل فى هذا أن نعلم أن من خالفنا إما أن يكون مقراً بالصانع أو منكراً ، ولا معنى لمكالمة من أنكر الصانع فى هذه المسألة كما لا يحسن أن نكالم اليهود

فى المسح على الخفين مع إنكارهم النبوة ، وإذا كان من المقرين بالصانع ، فالكلام عليه إما أن يكون على الجملة ، أو على التفصيل .

وطريقة الجملة فى هذا ، هى أن نقول : إن هذا التكليف صدر من جهة الله تعالى ، وقد ثبت عدله وحكمته وأنه لا يختار القبيح ولا يفعله ، فلابد أن يكون حسناً ، إذ لو كان قبيحاً لم يفعله الله تعالى ؛ وبهذا الوجه نحل شبهة العامى من أصحابنا ، ونجيبهم بهذه الطريقة ، ونقول له : إن هذا القدر كافيك ، ولست تحتاج إلى أن تعلم وجه الحسن فى ذلك على طريقة التفصيل ؛ فهذه طريقة الجملة .

وطريقة التفصيل ، هو أن نقول : قد ثبت حسن تكليف المؤمن ، ولا وجه لحسنه إلا أنه تعالى أقدره على ما كلفه وقوى دواعيه إليه وأزاح علله فيه ، وهذا كله فى حق الكافر ثابت ثباته فى حق المؤمن ، ولا فرق بينهما إلا من حيث أن المؤمن أحسن الاختيار لنفسه واستعمل عقله فآمن ، ولم يحسن الكافر الاختيار لنفسه لشقاوته فلم يؤمن ، وذلك لا يخرج القديم تعالى من أن يكون متفضلا عليهما جميعاً .

وصار الحال فى ذلك كالحال فى من أدلى حباله إلى غريقين ليتشبثا به ، فتشبث أحدهما به وتخلص ، ولم يتشبث به الآخر فعطب ؛ وكالحال فى من قدم الطعام إلى جائعين قد استولى عليهما الجوع وأشرفا على الهلاك لمكانه ، ثم تناول أحدهما من الطعام فلم يمت ، ولم يتناول الآخر فمات وهلك . فكما أن المقدم للطعام والمدلى للحبل يكون منعما عليهما على سواء ، ولا يقال إنه إنما يكون منعماً على الذى قبل دون من لم يقبل ، كذلك ههنا .

فإن قيل : المؤمن اختار الإيمان ، وهذا غير ثابت فى الكافر . قلنا : إن اختيار المؤمن الإيمان متأخر عن التكليف فكيف يصير وجهاً فى حسنه ، مع أن المعلوم أن وجه الحسن لابد من أن يقارن .

وعلى أن ذلك لو مدح فى حسن التكليف لوجب مثله فى الشاهد ، حتى لا يحسن من أحدنا أن يقدم الطعام إلى من لا يقبل ، ومعلوم خلافه .

فإن قيل : ما أنكرتم أنه إنما قبح تكليف الكافر لأنه تعالى عالم من حاله أنه يكفر ؟ وجوابنا على ذلك لو قبح من الله تعالى تكليف الكافر للعلم بأنه يكفر ، لوجب أن يقبح من الواحد منا تقديم الطعام إلى الغير للعلم بأنه لا يتناول ولا ينتفع به ، وكذلك يجب أن يقبح إدلاء الحبل إلى الغريق للعلم بأنه لا يتشبث به .

فإن قال : وكذا أقول ، قلنا : لو قبح مع العلم لقبح مع غلبة الظن ، لأن العلم والظن سيان فيما طريقه المنافع والمضار ؛ ألا ترى أن أحدنا لو غلب على ظنه أنه يربح فى سفره فإنه يحسن منه ذلك السفر كما يحسن مع العلم .

وبالعكس من هذا ، لو غلب على ظنه أنه يخسر ، فإنه لا يحسن منه أن يسافر كما لا يحسن مع العلم ، فكان يجب أن يقبح من الواحد منا إدلاء الحبل إلى الغريق إذا غلب على ظنه أنه لا يتشبث به ، وأن يقبح منه تقديم الطعام إلى الجائع إذا غلب على ظنه أنه لا ينتفع به ولا يتناوله ، ومعلوم خلافه .

وبعد ، فلو كان العلم بالقبول شرطاً فى كون النعمة نعمة ، لوجب إذا قبل هذا الشرط أن تخرج النعمة عن كونها نعمة ، حتى لا يكون الواحد منا منعما على غيره وإن أوصل إليه ما ينتفع به ، بأن لا يعلم أنه هل يقبل أم لا ، وهذا يقتضى أن لا يحسن من الواحد منا تقديم الطعام إلى الجائع وإن بلغ فى الجوع الغاية ، ولا إدلاء الحبل إلى الغريق ، بأن لا يكون عالماً أنه هل يتناول ذلك الطعام أو يتشبث بذلك الحبل أو لا يتشبث ، ومعلوم خلافه .

وبعد ، فإن العلم تابع للمعلوم غير مؤثر فيه ؛ لولا ذلك ، وإلا كان يجب

إذا علم أحدنا القديم تعالى بصفاته ، أن يكون كون القديم تعالى مستنداً إلى علمه ، حتى إذا زال زال ، وذلك محال . يبين ذلك ، أن العلم إنما يتعلق بالشيء على ماهو به ، وماهذه حاله لا يجوز إلا أن يكون مؤثراً .

فإن قيل : إنه تعالى إذا علم من حال الكافر أنه لا يؤمن فقد أضرّ به بالتكليف . وجوابنا ، أن الكافر إنما استضر بفعل نفسه حيث أساء الاختيار لنفسه ولم يختر الإيمان ، مع أنه كان يمكنه اختياره على الكفر .

فإن قيل : أليس لولا التكليف لكان لا يستضر به الكافر ؟ قلنا : إنه وإن كان كذلك ، إلا أن القديم تعالى لا يخرج عن أن يكون منعماً عليه بتكليفه إياه ، مع أن غرضه تعريضه إلى درجة لا تنال إلا به ؛ وصار الحال فيه كالحال فى من تفضل على غيره بدنانيره فضيعها ذلك الغير واغتم لمكانها ، فكما لا يقال : إن المعطى يخرج بذلك عن كونه منعماً متفضلا عليه ، كذلك ههنا . يبين ذلك ، أن المضيع للدنانير ليس هو المعطى فإنما ضيعها هو بنفسه ، كذلك ههنا ليس هو الله تعالى ، بل الكافر هو المضر بنفسه حيث اختار الكفر حتى استوجب به العقوبة .

فإن قيل : إنه تعالى إذا علم من حال الكافر أنه لا يؤمن فإن تكليفه له والحال هذه يكون عبثاً ، ونحن قبل أن نجيب عن ذلك نبين حقيقة العبث .

حقيقة العبث

اعلم أن العبث ، كل فعل يفعله الفاعل من دون عوض مثله ، وذلك نحو أن يركب أحدنا الأهوال والأخطار ليربح على درهم درهماً ، مع أنه يقدر على تحصيل هذا القدر بسهولة ، ونحو أن يستأجر أجيراً بأجرة تامة ليصب الماء من نهر إلى نهر ، من دون أن يكون له فى ذلك غرض .

إذا ثبت هذا ، ومعلوم أن التكليف غير مفعول على هذا الوجه ، فلم يجب أن يكون عبثاً .

يبين ذلك ، أن غرض القديم تعالى بالتكليف ليس إلا تعريض المكلف للثواب ، وذلك حاصل فى هذا التكليف حصوله فى تكليف من المعلوم من حاله أنه يؤمن .

فإن قيل : إدلاء الحبل إلى الغريق مع العلم أنه لا يستمسك به ، ودفع السكين إلى من المعلوم من حاله أنه يقتل به نفسه قبيح ، وهذه صورة تكليف الله تعالى من المعلوم من حاله أنه يكفر ، فيجب أن يكون قبيحاً .

قيل له : إن المدلى إليه الحبل ، والمدفوع إليه السكين ينظر فى حالهما ، فإن كانا متمكنين من قتل أنفسهما قبل إدلاء الحبل ودفع السكين إليهما ولكن المعلوم من حالهما أنهما لا يقتلان أنفسهما إلا عند إدلاء الحبل ودفع السكين ، فإن إدلاء الحبل ودفع السكين إليهما قبيح ، لأنه يكون مفسدة ؛ وإن كانا لا يتمكنان من الخنق والقتل إلا بهذا الحبل وهذا السكين ولا يتمكنان من التخلص إلا بهما ، فإنه يحسن إدلاء الحبل ودفع السكين إليهما لأنه يكون تمكينا ؛ وهذا الأخير هو صورة التكليف ، فلا يجب أن يكون قبيحاً . وليس يجوز أن يقال : إن هذا التمكين قبيح لأنه كما هو تمكين من الحسن فهو تمكين من القبيح ، لأنه لو قبح لهذا الوجه للزم أن يقبح كل تمكين فى العالم ، إذ التمكين من الحسن لا يتصور إلا وهو تمكين من القبيح ، وهذا لأجل أن القدرة على الشيء قدرة على جنس ضده ، فما من قدرة تمكن من أن يفعل بها الخير[1] ألا ويمكن أن يعمل بها الشر .

---

(١) الخير بها ، فى س

فإن قيل : إذا كان يقبح من الله تعالى أن يكلف زيداً إذا علم من حالة عمرو أنه يكفر عند تكليفه إياه ، فلأن يقبح تكليفه[١] مع العلم أنه نفسه يكفر أولى وأحرى .

قيل له : ماذكرته أولاً إنما يقبح لأنه يكون مفسدة ، وليس هذا الثانى من المفسدة فى شىء ، بل هو تمكين ، فلا يجب قبحه على ما ظننته .

فإن قيل : إن القديم تعالى إذا ما كلفنا ، فلابد من أن يريد منا مايتعلق به التكليف ليحسن منه تكليفه إيانا ، والإرادة لا تتعلق بما المعلوم من حاله أنه لا يقع ، فكيف يحسن من تكليف من المعلوم من حاله أنه يكفر .

قيل له : إن هذا ينبنى على أن الإرادة لا تتعلق بما المعلوم أنه لا يقع ، وليس كذلك ، فإن الإرادة تتعلق بما المعلوم أنه يقع وبما المعلوم أنه لا يقع على سواء . وقولهم : إنما يتعلق بما المعلوم أنه لا يقع تمنّ فقد أبطلناه لما تقدم ، وذكرنا أن التمنى من أقسام الكلام وليس كذلك الإرادة. يبين ذلك ويوضحه ، أن الإرادة إذا تعلقت بالشىء ، فإنما تتعلق به لصحة حدوثه ، وما المعلوم أنه لا يقع كالمعلوم أنه يقع فى صحة الحدوث ، فكيف لا تتعلق به الإرادة والحال ما قلناه ؟

فإن قيل : نحن لا نسلم أن ما المعلوم أنه يقع كالمعلوم أنه يقع فى صحة الحدوث ، فإن القدرة على خلاف المعلوم محال عندنا .

وجوابنا عنه ، أنه لو كانت القدرة على خلاف المعلوم محالاً ، لكان يصح من القادر على الشىء أن يكون قادراً على الضدين ، لأن المعلوم إنما يكون أحدهما لامحالة ، وفى علمنا بأن القادر قادر على الضدين دليل على فساد ما قالوه .

فإن قيل : ومن أين ثبت لكم أن القدرة تتعلق بالضدين ، وأن القادر على

(١) ناقصة من ا

الشىء لابد أن يكون قادراً عليها ؟

قلنا : إن هذه المسألة قد استقصيناها فيما تقدم عند الكلام فى الاستطاعة ، ولا معنى لذكرها .

فإن قيل : إذا كان غرض القديم تعالى بالتكليف نفع العباد وأن يصلوا إلى الثواب ، فهلا كلفهم ما إذا أتوا به استحقوا المدح والثواب ، وإذا لم يأتوا به لم يستحقوا الذم والعقاب ؟

قيل له : إن ما ذكرته هو النوافل ، ولا يحسن التكليف بها ابتداء ، إذ لاوجه لحسن التكليف بها إلا كونها مسهلة للفرائض داعية إليها ؛ على أنا قد ذكرنا غير مرة ، أن التكليف ليس الغرض به وصول المكلف إلى الثواب على كل حال ، وإنما الغرض تعريضه إلى درجة لا تنال إلا به ، وهذا حاصل سواء وصل المكلف إلى الثواب أو لم يصل .

فإن قيل : إنه تعالى إذا كلف الكافر وعلم من حاله أنه لا يؤمن فكأنه أمر بتجهيله ، وذلك فاسد ؛ وأيضاً فقد كلفه ما لا يطيقه ، لأن القدرة على خلاف المعلوم محال . وجوابنا ، أن ما قلته أولاً فلا يصح ، لأن التجهيل هو ما يصير الشىء جاهلا ، والإيمان لا حظ له فى ذلك ؛ وأيضاً فإن القديم تعالى كما علم من حال الكافر أنه لا يؤمن ، فقد علم من حاله أنه لو اختار الإيمان لقدر عليه ، وهذا هو الذى يحتاج إليه المكلف فى اختيار الإيمان ، لاعلم الله تعالى به . وأما ما ذكرته ثانياً ، فقد أجبنا عنه ، وبينا أن المعلوم أنه يقع ، كالمعلوم أنه لا يقع فى تعلق القدرة به ، ففسد ما ذكرتموه .

وقد أورد رحمه الله وجهاً آخر على وجه الإيناس[١] والتقريب، فقال: لو لم

(١) التأنيس ، ق ا

يكلف الله تعالى إلا من المعلوم من حاله أنه يؤمن كان ذلك إغراء بالقبيح ، والإغراء بالقبيح قبيح . يبين ذلك ويوضحه ، أن المرء إذا علم أنه لا يكلفه الله تعالى إلا وقد علم من حاله أنه يؤمن لامحالة وأنه يصل إلى الثواب كان مغرى بالقبيح، وذلك فاسد ، وفى فساده دليل على أنه تعالى كما يكلف من المعلوم من حاله أنه يؤمن ، فإنه يكلف من المعلوم من حاله أنه يكفر ، ولا بد من ذلك ليعلم المكلف أن الأمر فيما ينفعه أو يضره موكول إلى اختياره ومفوض إليه ، فإن أحسن الاختيار لنفسه واختار الإيمان تخلص من العقاب وظفر بالثواب ، وإن أساء الاختيار واختار الكفر استوجب من الله العقوبة .

يحصل من هذه الجملة أن تكليف الكافر كتكليف المؤمن فى الحسن ، ولا خلاف فى هذا ، وإنما الخلاف فى وجه حسن تكليف الله تعالى من المعلوم أنه يكفر ؛ فعندنا أنه إنما حسن تكليفه لأن الله تعالى عرضه لدرجة لاتنال إلا بالتكليف وهى درجة الثواب، وعند شيخنا أبى القاسم أنه إنما حسن تكليفه لأنه أصلح ، وأراد بالأصلح الأنفع ، حتى قال : إنه يحسن من الله تعالى تكليف زيد إذا علم أن عند تكليفه يؤمن جماعة من الناس وإن كان المعلوم من حاله أنه لا يؤمن ، لأن الاعتبار بكثرة النفع ، وذلك فاسد عندنا ، لأن تكليف الغير لنفع الغير يكون ظلماً ، وإن بلغ ذلك النفع، ما بلغ لولا ذلك وإلا كان لا يكون فى العالم ظلم ، فما من شىء إلا وفيه نفع الظالم وأهل بيته ، وفى عدمهم كثرة .

الألطاف

فصل ، فى وجوب الألطاف[1] وذكر الخلاف فيه

وقبل الشروع فى المسألة نذكر حقيقة اللطف جرياً على العادة المألوفة .

(١) فى المحيط تفصيل جيد لموضوع اللطف وأقسامه وثمرته . انظر المحيط ٢ : ٢٨٦ وما بعدها ، ونظرية اللطف من أهم النظريات التى أصلها المعتزلة .

اعلم ، أن اللطف هو كل ما يختار عنده المرء الواجب ويتجنب القبيح ، أو ما يكون عنده أقرب إما إلى اختيار أو إلى ترك القبيح .

أسماء اللطف

والأسامى تختلف عليه فربما يسمى توفيقاً ، وربما يسمى عصمة ، إلى غير ذلك . وسنذكر حقيقة هذه الألفاظ فى مواضعها اللائقة بها إن شاء الله تعالى .

فاعله

ثم إن ما هذا حاله لا يخلو ؛ إما أن يكون من فعل الله تعالى ، أو من فعل غير الله .

وإذا كان من فعل غير الله جل جلاله ؛ فإما أن يكون من فعلنا ، أو من فعل غيرنا .

فإن كان من فعلنا وكان لطفاً لنا يجب علينا فعله إذا جرى مجرى التمرز من الضرر ؛ وقولنا إذا جرى مجرى التحرز من الضرر احترازاً عن النوافل ، فإنه ليس يجب أن نتفل ماهو لطف فيها ، لأنها إذا كانت لا يستضر بتركها أصلا ، فلأن لايستضر بترك ماهو لطف تابع لها أولى . فإذا كان من فعل غيرنا فلا يخلو ؛ إما أن يكون المعلوم من حاله أنه يفعل ذلك الفعل ؛ فإنه يحسن من الله تعالى أن يكلفنا التكليف الذى يكون ذلك الفعل لطفاً لنا فيه ، وإن كان المعلوم من حاله أنه لا يفعل فإنه لا يحسن بل يقبح ، فهذه جملة ما نقدمه فى هذه المسألة . ونعود بعد ذلك إلى ذكر الخلاف فيه .

اعلم ، أن المخالف فى هذه المسألة ، هم هؤلاء المجبرة ، وبشر بن المعتمر ، وأصحابه من البغداديين .

وإن كان لايتحقق الخلاف مع المجبرة فى هذه المسألة ، لأن اللطف إذا كان لايرجع به إلا إلى ما يختار المرء عنده فعلا أو تركاً ، أو يكون أقرب عنده إلى

اختياره ، والقوم قد أبطلوا القول بالاختيار رأساً ، فلم يكن للكلام فى ذلك معهم وجه ؛ وأيضاً ، فإن اللطف إذا كنا لانوجبه إلا لأنه زيادة فى تمكين المكلف أو إزاحة علته ، والقوم يجوزون على الله تعالى تكليف ما لا يطاق ، لم يكن لمكالمتهم فى هذه المسألة وجه.

الخلاف مع بشر ابن المعتمر

فإذن لا يتحقق الخلاف معهم ، وإنما يقع الخلاف من بشر بن المعتمر ومن تابعه .

وهم قد ذهبوا إلى أن اللطف لا يجب على الله تعالى ، وجعلوا العلة فى ذلك ، أن اللطف لو وجب على الله تعالى لكان لايوجد فى العالم عاص ، لأنه مامن مكلف إلا وفى مقدور الله تعالى من الألطاف ما لو فعل به لاختار الواجب وتجنب القبيح ، فلما وجدنا فى المكلفين من عصى الله تعالى ومن أطاعه ، تبيّنا أن ذلك اللطف لا يجب على الله تعالى .

فأما عندنا ، فإن الأمر بخلاف ما يقوله بشر وأصحابه ، إذ ليس يمتنع أن يكون فى المكلفين من يعلم الله تعالى من حاله أنه إن فعل به بعض الأفعال كان عند ذلك يختار الواجب ويتجنب القبيح أو يكون أقرب إلى ذلك ، وفيهم من هو خلافه ، حتى إن فعل به كل مافعل لم يختر عنده واجباً ولا اجتنب قبيحاً .

وإذ[1] قدعلمت هذا، فاعلم أن شيوخنا المتقدمين كانوا يطلقون القول بوجوب الألطاف إطلاقاً ، ولا وجه لذلك ، بل يجب أن يقسم الكلام فيه ويفصل ، فنقول :

إن اللطف إما أن يكون متقدماً للتكليف ، أو مقارناً له ، أو متأخراً عنه ، ولا رابع .

---

(١) وإذا ، فى ا

فإن كان متقدماً فلاشك فى أنه لا يجب ، لأنه إذا كان لا يجب إلا لتضمنه إزاحة علة المكلف ، ولا تكليف هناك حتى يجب هذا اللطف لمكانه . وأيضاً فإنه إذا جرى مجرى التمكين ، ومعلوم أن التمكين قبل التكليف لا يجب ، فكذلك اللطف .

وإذا كان مقارناً له فلا شبهة أيضاً فى أنه لا يجب ، لأن أصل التكليف إذا كان لا يجب ، بل القديم تعالى متفضل به مبتدأ ، فلأن لايجب ماهو تابع له أولى ، فصح أن مراد المشايخ بذلك الاطلاق ما ذكرناه .

ثم لا يفترق الحال بين ما إذا كان لطفاً فى الواجبات ، وبين ما إذا كان لطفاً فى النوافل ، فإنه تعالى كما كلفنا الواجبات فقد كلفنا النوافل أيضاً ، فكان يجب عليه اللطف سواء كان لطفاً فى فريضة أو فى نافلة ، خلاف الواحد منا ؛ إذا ثبت هذا ، فالذى يدل على صحة ما اخترناه من المذهب، هوأنه تعالى إذا كلف المكلف وكان غرضه بذلك تعريضه إلى درجة الثواب ، وعلم أن فى مقدوره ما لو فعل به لاختار عنده الواجب واجتنب القبيح فلا بد من أن يفعل به ذلك الفعل، وإلا عاد بالنقض على غرضه ، وصار الحال فيه كالحال فى أحدنا إذا أراد من بعض أصدقائه أن يجيبه إلى طعام قد اتخذه ، وعلم من حاله أنه لا يجيبه إلى طعام قد اتخذه ، وعلم من حاله أنه لا يجيبه إلى طعامه إلا إذا بعث إليه بعض أعزته من ولد أو غيره ، فإنه يجب عليه أن يبعث ، حتى إذا لم يفعل عاد بالنقض على غرضه ، كذلك ههنا .

فإن قيل : إن ذلك إنما وجب فى الشاهد لأنه يستضر بإنفاق ما أنفق إن لم يجبه صديقه ، وهذا غير ثابت فى القديم جل وعز .

وجوابنا ، إنا نفرض الكلام فيمن لايبالى بهذا القدر ولايقع ذلك فى عينه،

ونقول : إنه لو استمر به ذلك الداعى ثم لا يفعل ما ذكرناه ، فإنه يكون عائداً بالنقض على غرضه ؛ كذلك كان مثله فى مسألتنا .

فإن قيل : لو كان الأمر على ما ذكرتموه ، لكان يجب فى الواحد منا إذا أراد أن يضيف غيره وعلم من حاله أنه لا يجيبه إلا إذا بعث إليه بقبالات أملاكه أن يجب ذلك عليه ، وأيضاً فكان يجب إذا قال لعبده : اسقنى شربة من ماء أو ناولنى هذا الكوز ، وعلم من حاله أنه لا يجيبه إلى ذلك إلا إذا مكنه نفسه أو أعتق رقبته أن يجب ذلك عليه ، ومعلوم خلافه .

وجوابنا عن الأول ، أن أحدنا إنما يفعل ذلك للنفع والذكر الجميل ، أما إذا بلغ الأمر إلى هذا الحد ، فإن داعيه يتغير لا محالة ولا يستمر على ذلك ، لأن ما يلحقه بذلك من الضرر أضعاف ما كان يرجوه منه من النفع والذكر الجميل ، ولا تسمح النفس ببذل الأموال النفيسة فى ادخار هذا القدر من الذكر ؛ ولهذا ، إن كان يريد ضيافة ملك وعلم أن فى ضيافته نفعاً يوازى ذلك القدر ، فإنه يحسن بل يجب .

وهكذا الجواب عن الثانى ، لأن المولى إذا علم من حاله أنه يموت من العطش إن لم يشرب تلك الشربة ، وعلم أنه لا يسقيها إلا إذا أعتقه ، فإنه يجب عليه ذلك ، وإلا عاد بالنقض على غرضه .

فإن قيل : لو كان كذلك ، لكان يجب إذا أراد أحدنا استدعاء جماعة من الكفار إلى الإسلام ، وعلم من حالهم أنهم لا يجيبون إلا إذا شاطرهم على ماله أن يجب عليه ، وإلا كان عائداً بالنقض على غرضه على ما ذكرتموه فى مسألتنا .

قيل له : إن أحدنا إذا استدعى غيره إلى الإسلام ، فإنما يفعل ذلك لإقتناء

الذكر الحسن والرئاسة ، وربما لا تسمح نفسه ببذل نصف ماله فى ذلك ، حتى لو قدرنا أن يكون هذا الذى يدعوه إلى الإسلام له أعوان واتباع يعظم أمر داعيه إلى الإسلام ويفخم شأنه ، لكان يجب عليه أن يشاطره على ماله ، وإلا عاد على غرضه بالنقد على ماتقدم .

يبين ما ذكرنا ويوضحه ، أنه إذا لم يقصد بدعوة الغير إلى الإسلام هذا الذى ذكرناه ، فلا وجه يذكر إلا نفع الغير ؛ وليس يلزمه تحمل المشقة لنفع الغير لأنه ليس بمكلف ، وإنما الله تعالى هو المكلف الذى لا غرض له فى تكليفه إلا نفعه ، ففارق أحدهما الآخر .

ومن خالف فى هذه المسألة فقد بنى مذهبه على أصل فاسد ، وهو أنه ما من مكلف إلا وفى مقدور الله تعالى من اللطف ما لو فعله به لاختار عنده الواجب واجتنب القبيح، فلما وجدنا فى المكلفين من أطاع وفيهم من عصى ، تبينا أن الألطاف غير واجبة على الله تعالى . ونحن قد أفسدنا هذا المذهب فى أول المسألة ، وبينا أنه لا يمتنع أن يعلم الله تعالى من حال بعضهم أنه إن فعل به ما فعل فإنه لا يصير لطفاً له[1]. ولذلك نظير فى الشاهد ؛ فإنه لا يمتنع أن يكون لأحدنا ولدان ، علم من حال أحدهما أنه لو سلك معه طريقة الرفق فإنه يختلف إلى المكتب ويقبل على التعليم ويشتغل بما يريده منه ، ويعلم من حال الآخر أنه إن فعل به ما فعل من الرفق والعنف فإنه لا يختار ذلك ، كذلك فى مسألتنا ؛ ولا يمتنع أن يكون حال المكلفين مع الله تعالى هذا الحال .

ومن أسف ما يتعلقون به فى الأصل ويذكرونه فى نصرة هذا المذهب ، قولهم : إنه تعالى قادر لذاته ، ومن حق القادر لذاته أن يكون قادراً على سائر

---

(١) ناقصة من ص

أجناس المقدورات ، ومن المقدورات الألطاف ، فيجب أن يكون قادراً عليها .

وجوابنا ، أن اللطف ليس من أجناس المقدورات حتى إذا كان الله تعالى قادراً لذاته وجب قدرته عليه ، فقسد ماظنوه .

يبين ماذكرناه ، أن اللطف هو مايختار المرء عنده الواجب ويجتنب القبيح ، وليس هـــذا جنساً مخصوصاً يجب فى القادر للذات أن يكون قادراً عليه لا محال .

ومن ذلك قياسهم المصلحة على المفسدة ، فقالوا : إذا كان الله تعالى قادراً على أن يفعل من المفسدة ما يفسد به كل أحد ، وجب أن يكون قادراً على أن يفعل من المصلحة ما يصلح به كل أحد . وجوابنا ، أنا لو خلينا وقضية العقل لكنا لا نعلم أنه تعالى قادر على ما لو فعله بجميع المكلفين لفسدوا عنده ، غير أن السمع ورد بذلك ، وهو قوله : « **كلا ان الانسان ليطغى ان رآه استغنى** »[1] وقوله : « **ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا فى الارض** »[2] ، فلم يفصل بين عبد وعبد ، ومثل هذه الدلالة غير ثابت فى المصلحة ، فبقى على أصل العقل ، وإذا كان هذا هكذا فقد بطل القياس .

فإن قيل : ألسنا نُدبنا إلى أن نسأل الله تعالى العصمة والتوفيق ، وأن نقول مثلا : اللهم وفقنا لما تحب وترضى وجنبنا عما تكره وتسخط ، وغير ذلك من الدعوات ؟ فلو كان الأمر على ما ذكرتموه من أنه ليس فى مقدور الله تعالى من الألطاف ما لو فعله بكل أحد لصلح عنده ولاختار الواجب واجتنب القبيح ، لكان يجب أن لا يصح هذا القول وهذا الدعاء والسؤال .

---

(١) العلق ٦ (٢) الشورى ٢٧

وجوابنا ، أنا إنما ندبنا إلى هذا السؤال مشروطاً بأن يكون ذلك فى المقدور وإن كان الشرط غير منطوق به ، فالشرط وإن لم ينطق به فهو فى حكم المنطوق به ، فهذا جملة مانذكره فى هذه المسألة .

فصل

أورد رحمه الله بعد هذه الجملة ، الكلام فيما بنا من النعم من جهة الله تعالى .

وكان ينبغى أن نذكر قبل الشروع فى المسألة حقيقة النعمة والمنعم ومايتصل بذلك ، إلا أنا لما فرغنا عنه فى أول الكتاب ، لم نعده ههنا كراهة التطويل ؛ والذى نذكره ههنا ما يختص هذا الموضع .

النعم نوعان

اعلم أن النعم على ضربين :

أحدهما ، لا يقدر عليه إلا الله تعالى ، وذلك نحو الإحياء والاقدار وخلق الشهوة والمشتهى وإكمال العقل ، ولا شك فى أن ماهذا حاله فإن الله تعالى هو المنفرد به ، لأن غيره جل وعز لا يقدر عليه .

والآخر ، يقدر عليه غير الله تعالى ، كما يقدر هو جل وعز عليه .

وذلك ينقسم إلى : مايصل إلينا من جهة الله تعالى على الحقيقة ، وإلى ما يكون فى الحكم كأنه من جهة تعالى .

الأول ، نحو المنافع التى تصل إلينا بطريقة الإرث ، فإنها إنما تصل إلينا من جهة الله تعالى ، فلو شرعت الشريعة على هذا الوجه وإلا كنا نقول : إن المال وقد خلفه صاحبه ، لمن سبق إليه وحازه أولاً[1] ، ولا يكون به الأقرباء أولى من الأجانب ، ولا بعضهم أولى من بعض .

---

(١) وحازه ، ق أ

والثانى ، هو كالهبات والصدقات والهدايا وغيرها ، فإنها فى الحكم كأنها من قبل الله تعالى وإن كان المتولى لها غيره تعالى ، فلولا خلقه الواهب والموهوب والموهوب له ، وجعل أحدهما بحيث يرغب فى الهبة والآخر يقبل منه ذلك ويمكنهما من النفع والانتفاع ، وإلا كان لا يصح من أحد هبته ، ولا يتمكن أحد من قبولها والانتفاع بها ، وإذا كان الواحد منا يكون منعماً على الغير بالهبة وان كان لا يتعلق به إلا من وجه واحد ، فالقديم تعالى بأن يكون منعماً بها وقد تعلقت به من كل وجه أولى وأحرى(١) .

فإن قيل : لو كان الأمر على ما ذكرتموه لكان يجب أن يكون القديم تعالى منعماً علينا بالتكليف ، فعليه نستحق الثواب وبه نتوصل إليه . قلنا : هكذا نقول ، لأنه لا فرق فى النعمة بين أن تكون منفعة يمكن الالتذاذ بها ، وبين أن تكون مؤدية إلى المنفعة ، هذا على مامر فى صدر الكتاب .

فإن قيل : يلزم على هذا أن يكون القديم تعالى منعماً علينا بالإيمان ، وأن يستحق من جهتنا الشكر عليه ، قلنا : كذلك نقول ، إلا أنا لا نطلق القول به لأنه يوهم الخطأ . يبين ذلك ، أنه هو الذى خلقنا وأحيانا وأقدرنا وأكمل عقولنا وخلق فينا شهوة القبيح أو نفرة الحسن ، وكلفنا وجعلنا بحيث أمكننا اختيار الإيمان بدلا من الكفر ، والكفر بدلا من الإيمان ، وعرضنا بذلك إلى درجة الثواب ، فكأنه هو الذى خلق فينا الإيمان وأنعم به علينا ، إلا أنا لا نطلق القول بذلك لما ذكرناه من كونه موهماً للخطأ ، حتى لو لم يوهم ذلك ، وعرف من حالنا أنا لا نعنى به أنه هو الذى خلق الإيمان فينا ، وأنه لا يستحق الشكر عليه نفسه ، وإنما يستحق الشكر على مقدماته ، ولجوزنا إطلاق القول فى ذلك ، فهذه طريقة القول فى هذا الفصل .

---

(١) وأحق ، فى ص

فصل ، فى القرآن(١) وذكر الخلاف فيه .

ووجه اتصاله بباب العدل هو ، أن القرآن فعل من أفعال الله يصح أن يقع على وجه فيقبح ، وعلى وجه آخر فيحسن وباب العدل كلام فى أفعاله ، وما يجوز أن يفعله وما لا يجوز .

وأيضاً ، فإنه له بما كنا فيه من قبل اتصالا شديداً ، فإنه من أحدى نعم الله بل من أعظم النعم ، فإليه يرجع الحلال والحرام ، وبه تعرف الشرائع والأحكام؛ وقد اختلف الناس فيه اختلافاً كبيراً .

فقد ذهبت الحشوية النوابت من الحنابلة الى أن هذا القرآن المتلو فى المحاريب والمكتوب فى المصاحف غير مخلوق ولا محدث ، بل قديم مع الله تعالى .

وذهبت الكُلاَّبية إلى أن كلام الله تعالى هو معنى أزلى قائم بذاته تعالى ، مع أنه شىء واحد توراة وإنجيل وزبور وفرقان ، وأن هذا الذى نسمعه ونتلوه حكاية كلام الله تعالى ، وفرقوا بين الشاهد والغائب ، وما دروا أن ذلك يوجب عليهم قدم الحكاية أو حدوث المحكى ، فإن الحكاية والمحكى لابد أن يكونا من جنس واحد ، ولا يجوز افتراقهما فى قدم ولا حدوث .

---

(١) الحديث فى القرآن وكلام الله من أهم المشاكل التى عرضت لمفكرى الإسلام ، وقد أثارت ضجة كبيرة فى صفوف العلماء والعامة ، وارتبطت بها محنة كبيرة تعرف بمحنة الإمام أحمد بن حنبل ، وكان شعار النظريتين المتنازعتين هل القرآن مخلوق أم غير مخلوق . فتزعم المعتزلة جهة المنادين بخلق القرآن ، واستجلبوا لصفهم خليفة من أعظم الخلفاء وهو المأمون ، ووزيراً من أعظم وزراء بنى العباس هو أحمد بن أبى دؤاد ، وذهب ضحية الخلاف كثيرون ، وثبت القائلون بأنه غير مخلوق على رأيهم وليس لهم من أمور الحكم شىء ، وتراجع القائلون بخلق القرآن تحت ضغط الناس ، وخرج أحمد بن حنبل من المحنة ظافراً يضرب به المثل فى الثبات على العقيدة ، كما سجل المعتزلة بموقفهم ومحاولتهم أخذ الناس بالعنف على القول برأيهم أسوأمثال على التدخل فى الحرية الفكرية مع أنهم روادها الأوائل .

وقالوا : إن كلامنا هو الذى نسمعه ؛ وليس هو بمعنى قائم بذات المتكلم كـكلام الله تعالى، وإلى هذا المذهب ذهب الأشعرى؛ إلا أنه لما رأى أن قوله: أن الذى نتلوه فى المحاريب ونكتبه فى المصاحف حكاية كلام الله تعالى يوجب أن يكون كلامه أيضاً محدثاً وأصواتاً وحروفاً ، لأن الحكاية يجب أن تكون من جنس المحكى ، قال : إن هذا المسموع هو عبارة كلام الله تعالى ؛ ولم يدر أن العبارة يجب أن تكون من جنس المعبر عنه ، إلا أنه قد جرى على القياس فقال : الكلام معنى قائم بذات المتكلم من دون فرق بين الشاهد والغائب ، فلقد أصاب فى خطئه هذا .

وأما مذهبنا فى ذلك ، فهو أن القرآن كلام الله تعالى ووحيه ، وهو مخلوق محدث[1] ، أنزله الله على نبيه ليكون علماً ودالا على نبوته ، وجعله دلالة لنا على الأحكام لنرجع إليه فى الحلال والحرام ، واستوجب منا بذلك الحمد والشكر والتحميد والتقديس. وإذن هو الذى نسمعه اليوم ونتلوه، وإن لم يكن محدثاً من جهة الله تعالى فهو مضاف إليه على الحقيقة ، كما يضاف ما ننشده اليوم من قصيدة امرىء القيس على الحقيقة ، وإن لم يكن محدثاً لها من جهته الآن .

وإذ قد فرغنا عن ذكر شطر الخلاف فى هذه المسألة، نعود إلى الكلام فيها ، ونذكر حقيقة الكلام ، وأنه الحروف المنظومة والأصوات المقطعة .

---

(١) هذا الموضوع يتعلق بصفات الله عند مثبتى الصفات الأزلية ، ويتعلق بفعله عند الذين ينفونها ، ولذلك أورده القاضى فى باب العدل والأفعال كما رأينا . وتتلخص المشكلة فى أن الذين قالوا بالصفات الأزلية لله أثبتوا كلام الله قديماً ، وأول من قال بهذا من المتكلمين عبدالله ابن كلاب لأن السلف كانوا يتحرجون من وصف القرآن بأنه قديم ، وقالوا فقط : إنه غير مخلوق ، لكن المعتزلة زادوا بأن كلام الله مخلوق محدث ، وميز الأشعرى متابعاً لابن كلاب بين الكلام النفسى الأزلى القديم ، والكلام المتعلق بالأمر والنهى والخبر ، وهو حادث .

حقيقة الكلام

إلا أن هذا لا يصح إيراده على طريق التحديد ، لأن الحروف المنظومة هى الأصوات المقطعة ، والأصوات المقطعة هى الحروف المنظومة على الصحيح من المذهب ، الذى اختاره شيخنا أبوهاشم ، فيكون فى محد تكرار لافائدة فيه .

يبين ذلك ، أن الأصوات المقطعة لو كانت أمراً زائداً على الحروف المنظومة لصح فيها طريقة الإنفصال إذ لاعلاقة ، ولأن الحروف جمع ، وأقل الجمع ثلاثة ، وهذا يقتضى أن لا يكون الحرفان كلاماً ؛ وليس كذلك ، فإن قولنا : مر ، وسس ، وقل ، وكل ، حرفان مع أنه كلام .

فالأولى أن نقول فى حده : هو ما انتظم من حرفين فصاعداً ، أو ما له نظام من الحروف مخصوص .

فلايلزم على هذا أن لايكون قولهم ق ، و ع ، كلاماً ؛ لأن ق ، و ع ، حرفان. يبين لك ذلك ، إذا وقفت عليه ، فإنك تقول فى الوقف : قه ، وعه . يدلك على هذا هو أنهم نصوا على أنه لا يصح الابتداء إلا بالمتحرك ، ولا الوقف إلا على الساكن ، فلولا أن : ق و ع حرفان ، وإلا فكيف يصح الابتداء به والوقف عليه ، فصح ما قلناه .

ولا يعاب علينا تحديدنا الكلام بما له نظام ، فإن أكثر ما فى ذلك أنه تحديد بالمجاز ، وذلك سائغ .

ولا يجب أن يكون مفيداً ، بخلاف ماذهب إليه شيخنا أبوهاشم ، وإلا كانوا لا يعدون المهمل من أقسام الكلام وقد عدّوه منه .

وأيضاً فلو كان الكلام هو مايفيد ، على مايحكى عن أبى هاشم ، لكان يجب ل عقد الأصابع والاشارة بالرأس أنه يكون كلاماً ، ومعلوم خلافه .

فهذا هو حقيقة الكلام ، ولا فرق بين أن يكون مهملا أو مستعملا ، أو أن لا يكون من حرفين مختلفين على ما مر لأبي هاشم في بعض المواضع ، لأن المركب من حرفين متماثلين قد يكون كلاماً أيضاً ؛ ألا ترى أن قوله صلى الله عليه « ما أنا من دد ولا الدّدمنى »[1] كيف كان كلاماً مع تركبه من دالتين؟ وهكذا فإنك تسمع الناس يقولون : كك ، لهذا الحيوان المخصوص ، وشش ، لهذا العدد المخصوص ، وسس للرنة ، وككك للبعوض ، وأشباه ذلك أكثر من أن يأتى عليه العدد والحصر . فأما ما يقوله النحويون من أن الكلام هو ما يكون مفيداً ، والمفيد هو ما تركب من حرف واسم أو اسم واسم كقولك زيد قائم ، أو من فعل واسم كقولك قام زيد ، فإنما يعنون به الكلام الاصطلاحى دون اللغوى.

وإذ قد عرفت حقيقة الكلام ، فاعلم أنه من نعم الله تعالى العظام ، لأنه[2] به يتصور الافهام والاستفهام ، ولا يقوم غيره هذا المقام ، ولا شىء يتسع اتساع الكلام ، لأن الذى يشتبه الحال فيه ليس إلا عقد الأصابع والاشارة بالرأس ، ولا شك أنه لا يتسع اتساعه ، فمعلوم أن الأخرس لا يمكنه أن يدل على توحيد الله تعالى وعدله ، ولا يتأتى منه ذلك على الحد الذى يتأتى من المتكلم ، وأما الكتابة فإنه وإن عظم الانتفاع بها إلا أنها لا تبلغ درجة الكلام ، وأيضاً فإن الفائدة بها تترتب على الفائدة بالكلام ، فلولا أنه تعالى بفضله وسعة جوده ألهمنا المواضعة على ذلك ، وإلا كنا لا نتمكن من شىء من هذه الأشياء التى ذكرناها .

وإذ قد تبين لك هذه الجملة فى كلامنا ، فكلام الله تعالى المنزل على رسوله أدخل فى باب النعمة ، لأن به يعرف الحلال والحرام ، وإليه يرجع فى الشرائع

(١) الدد : اللهو واللعب ، والحديث فى النهاية فى غريب الأثر لابن الأثير ، باب الدال مع الدال .
(٢) لأن ، فى س

والأحكام ، ولذلك قلنا : إن كلام الله تعالى لا يجوز أن يعرى عن الفائدة ، حتى لا يجوز أن يخاطبنا بخطاب ثم لا يريد به شيئاً أو يريد به غير ظاهره ولا يبينه ، لأن ذلك يتنزل فى القبح منزلة مخاطبة الزنجى بالعربية والعربى بالزنجية ، فكما أن ذلك لا يحسن بل يعد من باب العبث ، كذلك فى مسألتنا .

فحصل من هذه الجملة ، أن كلام الله تعالى إنما يكون نعمة إذا كان على الحد الذى ذكرناه ، فأما إذا كان الأمر فى ذلك على ما يقوله هؤلاء المجبرة ، فإنه مما لا يثبت فيه شيء من ذلك ، سيما إذا أثبتوه قديماً ؛ فمعلوم أنه لا يصح الانتفاع بالقديم ، [1] خاصة إذا جوزوا عليه الكذب ، وأن يأتى بخطاب لا يريد به شيئاً أصلا ، وأن يؤخر بيان المجمل عن حال[2] الخطاب ، بل عن حال[3] الحاجة

ونعود بعد هذه الجملة إلى إبطال هذه المذاهب .

إبطال قول من يقول إن القرآن قديم

أما الكلام على الصنف الأول ، الذين قالوا : إن القرآن قديم مع الله تعالى ، فهو[4] أن نقول لهم : إنكم قد بلغتم فى الجهالة إلى أقصى الغاية ، فإن القرآن يتقدم بعضه على بعض ، وما هذا سبيله لا يجوز أن يكون قديماً ، إذ القديم هو ما لا يتقدمه غيره . يبين ذلك أن الهمزة فى قوله : الحمد لله ، متقدمة على اللام ، واللام على الحاء ، وذلك مما لا يثبت معه القدم ، وهكذا الحال فى جميع القرآن ؛ ولأنه سور مفصلة وآيات مقطعة ، له أول وآخر ، ونصف ، وربع ، وسدس ، وسبع ، وما يكون بهذا الوصف كيف يجوز أن يكون قديماً .

وقد دل الله على ذلك فى محكم كتابه فقال : **« وما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث »**[5] والذكر هو القرآن ، بدليل قوله : **« إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون »**[6]

(١) وخاصة ، فى س
(٢) حالة ، فى ا
(٣) حالة ، فى ا
(٤) هو ، فى س
(٥) الأنبياء ٢
(٦) الحجر ٩

فقد وصفه بأنه محدث ، ووصفه بأنه منزل ، والمنزل لا يكون إلا محدثاً ؛ وفيه دلالة على حدوثه من وجه آخر ، لأنه قال : « **وانا له لحافظون** » فلو كان قديماً لما احتاج إلى حافظ يحفظه .

ويدل أيضاً على ذلك قوله تعالى : « **الر كتاب احكمت آياته ثم فصلت** »(١) بيَّن كونه مركباً من هذه الحروف ، وذلك دلالة حدوثه ، ثم وصفه بأنه كتاب أى ، مجتمع(٢) من كتب ، ومنه سميت الكتيبة كتيبة لاجتماعها ، وما كان مجتمعاً لا يجوز أن يكون قديماً ؛ ووصفه بأنه محكم ، والمحكم من صفات الأفعال ؛ وقال بعد ذلك : ثم فصلت ، وما يكون مفصلا كيف يجوز أن يكون قديماً .

وأظهر من هذا كله قوله تعالى « **الله نزل احسن الحديث كتابا متشابها مثانى** »(٣) وصفه بأنه منزل أولاً ، ثم قال : أحسن الحديث ، وصفه بالحسن ، والحسن من صفات الأفعال ؛ ووصفه بأنه حديث ، وهو والمحدث واحد ، فهذا صريح ما أدعيناه ؛ وسماه كتاباً وذلك يدل على حدوثه كما تقدم ، وقال: متشابهاً ، أى يشبه بعضه بعضاً فى الإعجاز والدلالة على صدق من ظهر عليه ؛ وما هذا حاله لابد من أن يكون محدثاً ، فهذا هو الكلام على الصنف الأول .

إبطال أن كلام الله معنى قائم بذاته

وأما الكلام على من قال إن كلام الله معنى قائم بذاته ، فهو أن نقول : إن هذا دخول منكم فى كل جهالة ، لأن الكلام الذى أثبتموه مما لا يعقل ولا طريق إليه، وإثبات ما لا طريق إليه يفتح باب كل جهالة، ويوجب عليكم تجويز المحالات، نحو: أن تجوزوا أن يكون فى المحل معان ولا طريق إليها ، وأن يكون فى بدن الميت حياة وقدرة وشهوة إلا أنه لا طريق إلى شيء من ذلك ، ومن بلغ إلى هذا الحد فقد تناهى فى الجهالة .

---

(١) هود ١ (٢) جمع ، فى س
(٣) الزمر ٢٣

فإن قيل : لم قلتم إنه لا طريق إليه ؟ قلنا : لأن المعنى إذا لم يعلم ضرورة ، فالطريق إليه إما أن يكون صفة صادرة عنه ، أو حكماً أوجبه هو(١) ، وليس ههنا صفة تصدر عن الكلام الذى أثبتموه ، ولا حكم له يتوصل به إلى إثباته ، فإثباته والحال هذه يؤدى إلى ما ذكرناه .

فإن قيل : إن أحدنا إذا أراد أن يتكلم فإنه قبل الكلام يجد من نفسه شيئاً ، ذلك الشىء هو الذى أثبتناه كلاماً ، وأجلى الأمور ما يجده الإنسان من نفسه . قيل له : إن ما ذكرتموه يمكن أن يرجع به إلى شىء آخر ، وهو القصد إلى الكلام أو الإرادة له أو العزم عليه أو العلم به أو التفكير فى كيفية ترتيبه ، فإذا أمكن أن يرجع به إلى هذه الأمور ، لم يجز أن ينصرف(٢) إلى ما ذكرتموه .

وحكى عن بعض متأخريهم وهو ابن فورك الأصفهانى(٣) ، أنه ذهب إلى أن المرجع بالكلام إلى الفكر ، وهذا(٤) يوجب عليه أن يكون الله تعالى موصوفاً بالتكلم ، أو أن يكون متفكراً ، تعالى الله عن ذلك . وهذا دخول منهم فى المجوسية ، فهم الذين جوزوا الفكر على البارى تعالى حيث قالوا : إنه تعالى فكر(٥) فكرة رديئة فتولد(٦) من فكرته الشيطان ، فيكون ذلك أحد وجوه المضاهاة بينهم وبين المجوس .

فإن قيل : أو ليس أهل اللغة يقولون : فى نفسى كلام ، فكيف يصح ما ذكرتموه ؟ .

قلنا : إن ما ذكرتموه عكس الواجب ، فإن الأصل أن تثبت المعانى أولا ثم يعبر عنها بعبارات ، وأنتم فقد جعلتم العبارات طريقاً إلى إثبات المعانى ووصلة

---

(١) محذوفة من س (٢) يصرف ، فى س
(٣) هو محمد بن الحسن بن فورك ، كان فقيهاً ، أصولياً ، واعظاً ، وكان فى الكلام على مذهب الأشاعرة . توفى سنة ٤٠٦ هـ . طبقات السبكى ٣ : ٥٢ .
(٤) هو ، فى س (٥) يفكر ، فى ا
(٦) تولد ، فى س

إليها ، وذلك مما لا وجه له ، لأنه لو لم يخلق العرب أو خلقهم خرساً ، لـكان لابد من أن يمكننا معرفة الـكلام وماهيته ، وعلى ما قالوه لا يتصور ذلك .

وبعد ، فإن العرب كما تقول: فى نفسى كلام، فقد تقول فى نفسى: بناء دار ، أو حج بيت الله تعالى ، أو زيارة قبر رسول الله ؛ فـكان يجب أن تـكون هذه الأفعال كلها معانى فى النفس قائمة بذات فاعلها والمعلوم خلافه .

فإن قيل[1] : إن مرادهم بذلك ، فى نفسى العزم على بناء دار ، وعلى حج بيت الله تعالى ، إلى ما شاكل ذلك ، قلنا : فارض بمثل هذا الجواب .

فإن قيل : ما أنـكرتم أن ههنا طريقاً إلى إثبات الـكلام ، وهو مضادته للخرس والسكوت ؟ قلنا : ليس[2] للـكلام ضد لا من جنسه ولا من غير جنسه ؛ وبعد ، فلو كان الخرس والسكوت يضادان الـكلام ، لـكانا لا يضادان إلا هذا الذى نسمعه نحن وأنتم ولا يعدون ذلك كلاماً ، ويقال لهم أيضاً : إن المرجع بالخرس إلى فساد يلحق آلة الـكلام ، والسكوت هو[3] أن لا يستعمل آلة الـكلام فيه حالة قدرته على استعماله ، فلو كان ذلك ضد الـكلام لـكان لا ينبغى أن يصح من الله تعالى خلق الـكلام فى لسان الأخرس والساكت ، وإلا فقد اجتمع الضدان ، والمعلوم خلافه ، فبطل كلامهم[4] هذا من كل وجه .

وإذ قد فرغنا من الـكلام فيما يتعلق بالمعنى ، فإنا نتبع ما يستعملونه[5] من العبارة ، ونحصل الـكلام عليهم فيها فنقول :

---

(١) مرادهم ، فى س
(٢) ساقطة من س
(٣) فهو ، فى س
(٤) كلامه ، فى س
(٥) فى ، فى س

قولـكم : إن الـكلام معنى قائم بذاته القديم تعالى يحتمل أموراً ، لأن القيام قد يذكر ويراد به الانتصاب ، كما يقال : فلان قائم ، أى منتصب ؛ وقد يذكر ويراد به الدوام، كقوله: الحى القيوم أى الدائم ؛ وقد يذكر ويراد به الحفظ، كما يقال: السقف قائم بالسارية أى محفوظ به على معنى أنه لولاه لسقط ؛ وقد يذكر ويراد به الحلول ، كما يقال : السكون قائم بالمحل ، وشيء من ذلك لا يتصور فى هذه المسألة ، لأن الانتصاب والحلول وغيرهما مما لا يجوز على الله تعالى .

فإن قيل : إنا لا نريد بهذه العبارة شيئاً من الأشياء ، وإنما نعنى بها[1] أنه موجود به . قلنا : إن هذه العبارة أيضاً[2] تستعمل فى معنيين :

أحدهما : أنه واقع من جهته وأنه هو الذى فعله ، على ما يقال فى السموات والأرض أنها موجوده بالله .

والثانى : أنه لولاه لما وجد ، كما يقال العرض موجود بمحله ؛ فإن أردتم به الأول، فهو الذى نقوله، إلا أنه يقتضى حدوثه ؛ وان أردتم به الثانى فلا يصح ، لأنه يوجب أن يكون ذلك المعنى قائماً بحياة القديم تعالى وبقدرته لا بذاته ، وقد عرف خلافه .

وقد دل بعد هذه الجملة على أن المتـكلم هو فاعل الـكلام، ليفسد به ما ذهبوا إليه فى هذا الباب .

والذى يدل على صحة ذلك ، هو أن أهل اللغة لما اعتقد واتعلق الـكلام بفاعله سموه متكلماً ، ومتى لم يعتقدوا ذلك فيه لم يسموه به . وعلى هذا فإنهم أضافوا كلام المصروع إلى الجنى، فقالوا : إن الجنى يتكلم على لسانه ، لما رأوا أن ذلك الـكلام لا يتعلق به تعلق الفعل بفاعله ، فلو جاز أن يقال فى المتـكلم إنه

---

(١) به ، فى ا
(٢) ما بين القوسين ، تشتمل على ، فى س

ليس هو فاعل الكلام ، لجاز مثله فى الشاتم والضارب والكاسر وغير ذلك ، فالطريقة فى الجميع واحدة ، وإن كان البعض أظهر من البعض ، وقد عرف خلافه .

ويدل على ذلك أيضاً (هو أن المتكلم لا يخلو ؛ إما أن يكون متكلماً لأنه فعل الكلام ، أو لأن الكلام أوجب له حالة أو[1] صفة ، أو لأن الكلام حله أو[2] بعضه ، أو لأن الكلام أثر فى آلته على معنى أنه نفى الخرس والسكوت عنه ، أو لأنه موجود به ، والأقسام كلها باطلة ، فلم يبق إلا أن يكون المتكلم إنما كان متكلماً لأنه[3] فاعل الكلام على ما نقوله .)

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون المتكلم متكلماً لأن الكلام أوجب له حالة أو صفـــة ؟ قلنا : إنه[4] لا حال للمتكلم بكونه متكلماً ، إذ لا طريق إليه ، وإثبات مالا طريق إليه يفتح باب الجهالات على ما مر .

فإن قيل : إن ههنا طريقاً ؛ فإن الواحد منا يفصل بين كونه متكلماً وبين أن لا يكون متكلماً ، وأجلى الأمور ما يجده الإنسان من نفسه .

قلنا إن هذه التفرقة إذا أمكن أن نرجع بها إلى أنه يفعل فى إحدى الحالتين الكلام ولا يفعل فى الحالة الثانية ، لم يمكن أن نرجع به إلى ما ذكرتموه .

ويدل على ذلك أيضاً ، هو أنه لو كان للمتكلم بكونه متكلماً حال وصفة ، لكان يجب أن يسبق العلم بتلك الحال[5] قبل العلم بالكلام ، كما فى كونه

---

(١) و ، فى س
(٢) أو حل ، فى س
(٣) فعل ، فى س
(٤) لأنه ، فى س
(٥) الحالة ، فى ا

عالماً ، فإن العالم لما كان[1] له بكونه عالماً حال ، يسبق علمنا بكونه عالماً على العلم بما يوجبه وهو العلم . وكذلك فى المتحرك ، فإن المتحرك لما كان له بكونه متحركاً حالة وصفه ، حصل العلم بكونه متحركاً قبل العلم بالحركة ، كذلك يجب مثله فى مسألتنا ، فكان يجب أن نعلم كون المرء متكلماً وإن لم يخطر ببالنا الكلام ، والمعلوم خلافه ؛ فإنا مالم نعلم تعلق الكلام به تعلق الفعل بفاعله لم نعلم كونه متكلماً .

فإن قيل : لم لايجوز أن يكون المتكلم متكلماً لأن الكلام حله أو حل بعضه ؟

قلنا : لأنه لو كان كذلك لكان يجب أن يكون اللسان هو المتكلم ، لأن الكلام حله دون غيره ، وأن يكون هو المبعوث بالرسالة ، المؤدى لها ، المستحق المدح والتعظيم عليها ، ولكان يجب أن يكون اللسان هو القاذف المستحق الجلد ، والمعلوم خلافه ؛ وأيضاً ، فكان يجب أن يكون اللسان هو الشاعر ، لأن الشعر إنما يحله ، وذلك يوجب صحة الفعل المحكم وتأتيه ممن ليس بعالم ، وقد عرف خلافه .

وأيضاً ، فكان يجب أن لا يوجد فى العالم متكلم لأن أقل الكلام حرفان ، ومامن حرف إلا وقد اختص بمخرج مخصوص لايمكن إخراجه من غير مخرجه فلا يجتمعان والحال ما قلناه فى محل واحد حتى يكون ذلك المحل متكلماً ، وفى ذلك ما قلناه .

فإن قيل : لم لايجوز أن يكون المتكلم متكلماً لأنه أثر فى آلته[2] ، على معنى أنه نفى[3] لخرســـه وسكوته ؟ قلنا : لما قد مر من[4] أن الخرس والسكوت لا يضادان الكلام ، بل لاضد للكلام أصلا .

---

(١) لما ، فى س
(٢) حالته ، فى س
(٣) ينفى ، فى س
(٤) قدمنا ، فى س

كار أن يكون
كلماً لأن الكلام
اج إليه

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون المتكلم متكلماً لأن الكلام يحتاج إليه ؟

قلنا : إذا كان المتكلم محتاجاً إلى الكلام ، والكلام محتاجاً إلى المتكلم ، فقد احتاج كل واحد منهما إلى صاحبه ، ووجه الحاجة واحد ، وذلك فى الاستحالة بمنزلة حاجة الشىء إلى نفسه .

فإن قيل : لم لا يجوز أن تكون حاجته حاجة التضمين ؟ قلنا : لا يجوز ذلك ، لأن حاجة التضمين هو أن لا يحصل الذات إلا على صفة ، ولا يحصل على تلك الصفة إلا وهو حاصل على صفة أخرى ، ولا يحصل على تلك الصفة إلا بمعنى ، فيقال : إن ذلك الشىء وجوده مُضمن به ، كما يقال فى الجوهر أنه مضمن بالكون ، على معنى أنه لا يوجد إلا وهو متحيز ، ولا يكون متحيزاً وإلا وهو كائن ، ولا يكون كائناً إلا بكون ، وهذا مما لا يتصور فى الكلام والمتكلم ، فلا يصح أن يكون بينهما حاجة التضمين .

إنكار أن يكون متكلماً لأن الكلام موجود به أو قديم بذاته

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون المتكلم متكلماً لأن الكلام موجود به أو قديم بذاته ؟ قلنا : قد أجبنا عن كلتا العبارتين ، وبينا فسادهما وفساد معانيهما فى غير هذا الوضع .

إنكار أن يكون متكلماً لأن الكلام كلامه إلا إذا قصد أنه فعله

قيل : لم لا يجوز أن يكون المتكلم متكلماً لأن الكلام كلامه أو كلام له ؟

قلنا : إن هذا يستعمل على وجهين : أحدهما ، بمعنى الاتصال والاختصاص ، والثانى بمعنى الملك ، وأى ذلك كان منهما[1] فإنه لا يتصور فى الكلام والمتكلم .

(١) ساقطة من ص

فإن قيل : إن المراد بقولنا إن الكلام كلامه أو كلام له ، أى أنه فعله[1] ، قلنا : هذا صريح مذهبنا فلا ننازعكم فيه .

إذا ثبتت هذه الجملة فاعلم ، أن الطريق الذى به يعرف أن الكلام كلام المتكلم طريقان : أحدهما ، أن يسمع منه ويعلم وقوفه على دواعيه ، والثانى ، أن يخبرنا منبىء صادق بذلك ، هذا إذا كان الكلام فى الشاهد .

فأما فى القديم تعالى ، فإنا إنما نعلم أن الكلام كلامه بطريقين : أحدهما أن يكون واقعاً على وجه لا يصح وقوعه على ذلك الوجه من القادرين بالقدرة ، كأن يوجد فى حصاة أو شجرة أو حجر أو غير ذلك . والثانى ، كأن يخبرنا نبى صادق ، وبهذه الطريقة الأخيرة علمنا أن القرآن كلام الله تعالى[2] ، لأنه لو لم يخبرنا النبى صلى الله عليه وعلى آله وسلم بذلك ، ولم يعرف من دينه ضرورة ، ولا دل عليه قوله تعالى[3]: «**ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا**» وإلا كنا نجوز أن يكون من جهته صلى الله عليه وسلم ، لأنه ليس من ضرورة المعجز[4] أن يكون من جهة الله تعالى ، بل لا يمتنع أن يمكن الله نبيه أو غيره ، فيظهره على المدعى النبوة إذا كان صادقاً ، وإنما الذى يجب فى المعجز أن يكون ناقضاً للعادة خارقاً لها .

وقد ذكر رحمه الله بعد هذه الجملة ، أن هذا الكلام الذى أثبتوه قائماً بذات البارى إما أن يثبتوه حالا فى الله تعالى ، فالله تعالى يستحيل أن يكون محلا ، لأن المحل متحيز ، والمتحيز محدث ، وقد ثبت قدمه .

(١) يفعله ، ق س
(٢) ناقصة من ص
(٣) ناقصة من ص
(٤) المعجزات ، ق س

وإما أن يثبتوه موجوداً لافى محل ، وذلك أيضاً محال ، فإن حكم الكلام مقصور على محله ، منه يسمع وعليه يضاد ضده ، فلو وجد لافى محل لانقلب جنسه ، وذلك محال .

وأيضاً ، فلو صح وجوده لا فى محل وقدرنا فيه التضاد ، لكان لايخلو حال الكلامين وقد وجدا لا فى المحل من أن يتضادا أو لا يتضادا ، فإن لم يتضادا مع أن وجود أحدهما على حد وجود الآخر ، لم يصح ؛ لأن ذلك يقتضى قلب جنسهما ؛ وإن تضادا كان يجب أن يكون تضادهما على مجرد الوجود ، وذلك يوجب أن لا يصح وجود كلامين مختلفين فى العالم ، وقد عرف خلافه . فصح لك فى هذه الجملة أن الكلام لا يصح وجوده لافى محل .

وإما أن يثبتوه موجوداً فى غيره وذلك يقتضى حدوثه ، لأن القديم لا يحل المحدث ، ومحله إذا وجد فلابد من أن يكون غير الله تعالى لاستحالة أن يكون الله تعالى محلا لشىء من الأشياء .

ثم لايجب أن يكون مبنياً بنية مخصوصة على ما يحكى عن أبى على ، وكان يذهب إليه أبو هاشم أولا ثم رجع عنه وقال : إن حكمه مقصور على محله على ما ذكرنا ، وما هذا سبيله فلا حاجة به الى أزيد من محله ، اعتبر به بالسواد وغيره من المعانى التى يكون حكمها مقصوراً على محلها .

ولهذه الطريقة لم يجب فى محله أن يكون متحركاً لامحالة[1]، على مايحكى عن أبى على أن به حاجة الى الحركة .

يبين ما ذكرناه ويوضحه ، أنه لو احتاج الى الحركة لكان لا وجه له الا

(١) ناقصة من ص

أن الحركة سبب فيه ؛ وليس كذلك ، فإن سببه على الصحيح من المذهب إنما هو الاعتماد بشرط الصكة التى يرجع بها إلى تأليف بين جسمين صلبين عقيب حركات متوالية ، أو حركات تقل السكنات بينها ، وإنما كان هكذا لأنه يوجد بحسب الاعتماد الذى وصفناه ، يقل بقلته ويكثر بكثرته ، فلو جاز والحال هذه أن يكون سببه غيره لكان لا يمكننا أن نثبت شيئاً من الأسباب .

وبعد ، فإننا إذا ضربنا جوزة على سندانة فإنا نسمع منها صوتاً ، فقد وجد الصوت ولا حركه ، ولو كان محتاجا إليها لم نجد ذلك .

ومتى قيل : إن الصوت فى السندات إنما تولد من حركة الجوزة ، قلنا : إن الحركة لاجهة لها ، فلو ولدت الصوت لولدته فى محلها ، وإلا لم تكن بالتوليد فى هذه الجهة أولى من التوليد فى غيرها ، وذلك يقتضى أن تولده فى سائر الجهات ، ومعلوم خلافه .

فإن قيل : قد علمنا أن من ضرب الطست فإن الصوت الذى يتولد فيه يقف على الحركة ويوجد بحسبها ، فلماذا وقف طنين الطست على الحركة يثبت بثباتها وينقطع بانقطاعها إن لم يحتج إليها ولم يتولد عنها ؟ قلنا : إنه إنما يتولد عن الاعتماد بشرط المصاكة ، وهى عبارة عن تأليف مخصوص واقع عقيب حركات متوالية أو حركات يقل السكون بينها على ما ذكرنا ، فلفقد الشرط ينبغى توليد الاعتماد ، لا لأن الحركة هى المولدة .

فإن قيل : كيف يكون القديم تعالى متكلماً بكلام يوجد فى غيره ، قلنا : كما يكون منعماً بنعمة توجد فى غيره ، ورازقاً برزق يوجد فى غيره ، وهذا لأن المتكلم هو فاعل الكلام ، وليس من شرط الفاعل أن عليه فعله لامحالة ، ولصحة

هذه[1] الطريقة التى سلكناها فى هذه المسائل من أن الكلام حكمه مقصو. على محله فلا يحتاج إلا إلى مجرد المحل ، منعنا مما يوجبه شيخنا أبو على بن خلاد ، وهو أن لا يوجد الكلام إلا فى الهواء ، وقلنا : إن الهواء وغير الهواء سواء فى صحة وجود الكلام فيه .

وعلى الجملة ، فإن أحدنا إذا كان لايمكنه أن يتكلم إلا بالفم واللسان ، وإلا إذا كان متمكناً من النفس ، وإلا بسبب هو الاعتماد بشرط الصكة ، فلأنه لما كان قادراً بقدرة لم يستغن عن مثل هذه الآلات لما بين فى الكتب ، لا لأن الكلام فى نفسه يفتقر إلى شىء من هذه الأشياء نحو التنبه[2] والحركة والهواء ، فهذه جملة ما يحتمله هذا الموضع .

شبه المخالفين فى قدم القرآن

وللمخالف فى قدم القرآن شبه ، من جملتها :

قولهم : قد ثبت أن القرآن مشتمل[3] على أسماء الله تعالى ، والاسم والمسمى واحد ، فيجب فى القرآن أن يكون قديماً مثل الله تعالى . قالوا : والذى يدل على أن الاسم والمسمى واحد ، هو أن أحدنا عند الحلف يقول: تالله ووالله ، وهكذا يقول باسم الله ، ولا يكون كذلك إلا والأمر على ماقلناه . وكذلك فقد قال لبيد :

إلى الحول ثم اسم السلام عليكما ⁂ ومن يبك حولا كاملا فقد اعتذر

أى السلام عليكما . وهكذا فإن أحدنا إذا قال : طلقت زينب ، كان الطلاق واقعاً عليها ، فلو لم يكن الاسم والمسمى واحداً لكان لا يكون ذلك[4] كذلك .

وجوابنا أن هذه جهالة منكم مفرطة ، لأن الاسم والمسمى لو كان واحداً

---

(١) ساقطة من ص　　(٢) البلل ، فى ص
(٣) يشتمل ، فى ص　　(٤) محذوفة من ص

لكان يجب إذا سمى أحدكم بعض النجاسات أن ينجس فمه ، وإذا سمى بعض الحلاوات أن يحلو فمه ، وإذا سمى شيئاً من المحرقات أن يحترق فمه ، وليس الأمر كذلك ؛ فما كل من قال ناراً أحرقت فمه[1] وعلى هذا قال بعضهم :

لو كان من قال ناراً أحرقت فمه ⁂ لما تفوه باسم النار مخلوق

وأيضاً ، فكيف يتصور أن يكون الاسم والمسمى واحداً ، مع أن الاسم عرض والمسمى جسم .

وأما ما ذكره من الحلف ، فإن أحدنا إذا أراد أن يظهر ذلك من نفسه لم يمكنه إلا بالعبارة عنه ، فكيف يصح ما ذكرتموه ؟ ولو كان الأمر على ما زعمتموه لكان يجب فى الله تعالى أن يكون محدثاً فإن الحلف لا شك فى حدوثه .

وأما قولنا:[2] بسم الله الرحمن الرحيم، فإنا إنما نقرؤه لما لنا فيه من اللطف ، والله قد تعبدنا به .

وقول لبيد: إلى الحول ثم اسم السلام عليكما ، مجاز ، ونحن لا ننكر استعمال المجازات .

وقولهم : ضرب زيد عمراً وطلقت زينب ، فإن ذلك إنما انصرف إلى المسمى لأن أحدنا أراد أن يصرفه إليه .

فإن قيل: إن كلامنا فى الاسم ، وما ذكرتموه كلام فى التسمية، قلنا : لافرق بين الاسم والتسمية ، ألا ترى أنه لا فرق بين أن يقول القائل : سمى فلان فلاناً تسمية حسنة ، وبين أن يقول سماه[3] اسماً حسناً ، ولهذا لو أثبت[4] أحدهما ونفى بالآخر تناقض الكلام .

---

(١) فمه لما تفوه باسم النار ، فى ص　　(٢) قولهم ، فى ص
(٣) سمى فلان فلانا ، فى ص　　(٤) ثبت ، فى ص

كاية أبي الهذيل
بعض الحنـابلة

وههنا حكاية جرت بين بعضهم مع شيخ من شيوخنا، هذا موضعها. ويحكى أن بعض الحنابلة ناظر أبا الهذيل فى هذه المسألة ، فأخذ لوحاً وكتب عليه: الله ، قال : أفتنكر أن يكون هذا هو الله وتدفع المحسوس ؟ فأخذ أبو الهذيل اللوح من يده[1] وكتب بجنبه: الله آخر ، فقال للحنبلى أيهما الله إذن؟ فانقطع الدبر.

تعلق المخالفين
بآيات من القرآن

وقد تعلقوا فى ذلك بآيات من القرآن ، من جملتها ، قوله تعالى: **«الا له الخلق والامر »** قالوا : إنه تعالى فصل بين الخلق والأمر ، وفى ذلك دلالة على أن الأمر غير مخلوق .

وجوابنا أن هذا باطل ، لأن مجرد الفصل لايدل على اختلاف الجنسين ، أو لاترى أنه تعالى فصل بين نبينا وبين غيره من الأنبياء عليهم السلام بقوله : **« واذا أخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح »** ، ثم لا يجب أن لا يكون نبيا من الأنبياء ، وكذلك فإنه فصل بين الفحشاء والمنكر ثم لايجب أن تكون الفحشاء غير المنكر ، وأيضاً فإنه تعالى فصل بين الفاكهة والرمان بقوله : **«فيها فاكهة ونخل ورمان»** ثم لايجب أن لايكون الرمان من الفاكهة ؛ كذلك فى مسألتنا .

فإن قيل : فما فائدة الفصل ؟ قلنا : قد يفصل للتعظيم والتفخيم كفصله بين جبريل وميكائيل وبين غيرهما من الملائكة ، وكفصله بين نبينا وبين غيره من الأنبياء .

فإن قيل : كما يفصل للتعظيم فقد يفصل لاختلاف المذكورين ، فلم حملتم هذا الفصل على أنه للتعظيم؟ قلنا : لقيام الدلالة على أن الأمر مخلوق، ولقوله : **«وكان امر الله مفعولا »**[2]

(١) ساقطة من س (٢) الأحزاب ٣٧

ومن جملة مايتعلقون به ، قوله تعالى: **«الرحمن علم القرآن خلق الانسان (١)»** قالوا[2] : إن هذا يدل على أن القرآن غير مخلوق لأنه وصف الانسان بالخلق ولم يصف القرآن به .

وجوابنا عن ذلك ، ليس يجب إذا وصف الله تعالى الانسان بأنه مخلوق أن لا يكون ما عدا الإنسان مخلوقا ، فإن تخصيص الشىء بالذكر لا يدل على ماعداه . وبعد ، فلو استدللنا نحن بهذه الآية لكنا أسعد حالا منكم ، فقد قال: **«علم القرآن»** والتعليم لا يتصور إلا فى المحدثات ، وكذلك فقد قال : **«علمه البيان»** والبيان فالمرجع به إلى الدلالة ، والدليل لا بد من أن يكون محدثاً[3] أو فى تقدير الحادث .

فإذا ثبتت هذه الجملة ، وصح حدوث القرآن ووقوعه مطابقاً للصلاح[4] ، علم أنه لا يمتنع وصفنا بأنه مخلوق .

وفى الناس من أنكر ذلك نخالف[5] .

وخلافه لايخلو؛ إما أن يكون من جهة المعنى، وذلك تقدم[6] الكلام فيه ؛ إما أن يكون خلافاً من جهة العبارة ، فيسلم حدوث القرآن، ويقول : إن تسميته مخلوقا يوهم جواز الموت عليه كما فى سائر المخلوقات ، وذلك محال .

والجواب، أنه ليس يجب فى المخلوقات أن تموت كلها، فإن الجمادات مخلوقة مع ذلك فإن الموت مستحيل عليها ، وقد ألزمهم شيخنا أبو على جواز الموت

(١) سورة الرحمن (٢) ساقطة من س
(٣) حادثاً ، فى س (٤) للصالح ، فى ا
(٥) وخالف ، فى س (٦) فقدتم ، فى س

على الموت لأنه مخلوق ، بدليل قوله تعالى : « **الذى خلق الموت والحياة** »(١) فالتزموا ذلك ، وتعلقوا فيه بخبر يروى عن النبي صلى الله عليه وآله(٢) وسلم أنه قال : «يؤتى يوم القيامة بالموت على صورة كبش أملح فينادى بين أهل الجنة وأهل النار، ويقال يا أهل الجنة ويا أهل النار أتعرفون الموت؟ فيقولون لا ، فيقال : هذا هو الموت ، ثم يذبح ، وينادى يا أهل الجنه خلود ولا موت ، ويا أهل النار خلود ولا موت » ومن بلغ معه الـكلام إلى هذا الحد فإن الواجب أن يضرب عنه ، ويطوى الـكشح دونه .

فإن قيل : ما أنـكرتم أنما لا يجوز وصف القرآن بأنه مخلوق لأن الخلق هو الـكذب ، ولهذا يقال : قصيدة مخلوقة ومختلقة إذا كانت مشتملة على أكاذيب وأباطيل، كذلك فقد قال تعالى: « **ان هذا الا خلق الاولين** »(٣) وقال: « **ان هذا الا اختلاق** »(٤) .

وجوابنا عن ذلك ، أن هذا لا يصح، لأن الخلق إنما هو التقدير ، والمخلوق هو الفعل المقدر بالغرض والداعى المطابق له على وجه لا يزيد عليه ولا ينقص عنه ،ولهذا نراهم يقولون: خلقت الأديم هل لحى منه مطهرة أم لا،وقال الحجاج: إنى إذا وعدت وفيت ، وإذا خلقت فريت ، أى إذا قدرت قطعت ، وكذلك فقد قال(٥) زهير :

ولأنت تفـــرى ما خلقت   وبعض القوم يخلق ثم لا يفرى

وكذلك فقد قال غيره:

(١) الملك ٢   (٢) ساقطة من س
(٣) الشعراء ١٣٧   (٤) سورة ص ٧
(٥) قول ، فى س

ولا ينط بأيدى الخالقين ولا   أيدى الخوالق إلا جيد الأدم(١)

وهذه الجملة كلها دلالة على أن الخلق إنما هو التقدير على ما نقوله ، وإذ كان هذا هكذا صح وصف القرآن بأنه مخلوق على ما ذكرناه . فأما(٢) قولهم قصيدة مخلوقه أو مختلقة(٣)، فليس الغرض به أنها كذلك فى نفسها ، بل المراد به أنها منسوبة إلى غير قائلها، وهذا كما يقال: قصيدةمنحوله ومصنوعة، أى منسوبة إلى غير قائلها ، كذلك ههنا . ولهذا فلو قدرنا أن تـكون القصيدة مشتمله على الأوامر والنواهى ، لـكان يصح وصفها بأنها مخلوقة ومختلقة ، كما يصح وصفها بأنها مصنوعةومنحولة مع أنه لا يتصور فيه الـكذب والصدق(٣)،لأن الـكذب والصدق لا يدخلان فى الأوامر والنواهى وإنما يثبتان فى الأخبار وأما قوله تعالى : « **ان هذا الا خلق الاولين** » فليس المراد به الـكذب على ما قالوه ،وإنما هو قول منكرى البعث والنشور ، الذين قالوا : هل نحن إلا كالأولين ممن مضى .

وأما قوله تعالى : « **ان هذا الا اختلاق** » فإنه وإن أراد به الـكذب مجازاً ، فليس يجب أن لا يكون حقيقته ما قد بيناه ، وأن لا يوصف به القرآن على المعنى الذى يصح ويسلم .

فإن قيل : ما أنـكرتم أن الخلق إنما هو إيقاع الفعل على وجه الاختراع على ما يقوله شيوخكم البغداديون ويحكى عن عباد بن سليمان الصيمرى ؟ قلنا : لما قد تقدم(٤) من أنهم كانوا يصفون الفعل المقدر بالغرض والداعى مقدراً(٥)

(١) قال فى اللسان «مادة أطط» أطيط الرحال إذا ثقل عليها الركبان ، وأطت الإبل أطيطاً أنت تعباً أو ضعفاً ، وأطت السماء أى أن كثرة ما فيها من الملائكة أثقلها ، ولا يقرأ اللفظ كما قرأه مكارثى فى التمهيد للباقلانى ص ٣٠٠ (ينيط) لأنه لا معنى له فى هذا الموضع .
(٢) وأما ، فى س   (٣) و ، فى س
(٤) فإن ، فى س   (٥) ناقصة من س

مخلوقاً ، ولهذا كان الحجاج يتمدح : بأنى إذا وعــدت وفيت ، وإذا خلقت فريت .

وأيضاً ، فلو كان كما ذكروه لم يصح وصف غير القديم تعالى بذلك ، ولو كان[1] لا يصح قوله تعالى[2] « **فتبارك الله أحسن الخالقين** » وقد أنكر عباد حين سمع هذه الآية أن يكون المراد به الجمع ، وقال : إن الياء والنون زائدتان[3] ، وذلك جهل منه باللغة وبمواضع الـكلام .

الكلام فى الخلق والمخلوق

ولو لوع الناس بالـكلام فى الخلق والمخلوق ، تكلم فيه شيوخنا أيضاً .

فذهب شيخنا أبو علي إلى أن الخلق إنما هو التقدير ، والمخلوق هو الفعل المقدر بالغرض والداعى المطابق له على وجه لا يزيد عليه ولا ينقص عنه[4] ، على ما اخترناه ، وهو الصحيح من المذهب .

وأما شيخنا أبو هاشم ، وأبو عبد الله البصرى ، فقد ذهبا إلى أن المخلوق مخلوق بخلق ، ثم اختلفا :

فذهب أبو هاشم إلى أن الخلق إنما هو الإرادة .

وقال أبو عبد الله البصرى : بل هو الفـكر ، وقال : لولا ورود[5] السمع والأذن بإطلاق هذه اللفظة على الله تعالى ، وإلا ما كنا نجوز إطلاقها عليه تعالى[6] عقلا .

وحجته فى هذا الباب قول زهير :

ولأنت تفــــرى ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفرى

---

(١) فـكان ، فى ص (٢) ناقصة من ص
(٣) فهما زائدتان ، فى ص (٤) منه ، فى ص
(٥) ورد ، فى ص (٦) محذوفة من ص

قالوا :[1] أثبت الخلق ونفى الفرى ، فدل على أن الخلق معنى على ما نقوله .

والأصل فى الجواب عن ذلك ، أن هذا غير جائز[2] على مذهبهما ، لأن أبا هاشم لا يجوز أن يحصل الخلق ولا يحصل المخلوق ، وهكذا فإن[3] أبا عبد الله لا يجوز حصول الفـكر ثم لا يحصل الفعل . فإذاً إن دل ما أوردوه على فساد ما اخترناه ، ليدل على فساد ما ذكروه ؛ على أنا قد بينا أن مراد زهير بذلك ، أنك[4] تقطع[5] ما تقدر وفى الناس من هو بخلاف ذلك ، فلا مطعن على كلامنا .

ونعود بعد هذه الجملة إلى تمام الأدلة[6] الدالة على أن كلام الله تعالى لا يجوز أن يكون قديماً .

فمن جملة ما يدل على ذلك ،[7] هو أنه لو كان كلام الله تعالى[7] قديماً لوجب أن يكون مثلا لله تعالى لأن القدم صفة من صفات النفس ، والاشتراك فى صفة من صفات النفس يوجب التماثل ، ولا مثل لله تعالى .

وأيضاً ، فلو كان قديماً ، لوجب أن يكون عالماً لذاته ، قادراً لذاته ، كالقديم تعالى[8] سواء ؛ لما قد ذكرناه[9] فيما قبل أن الاشتراك فى صفة من صفات النفس يوجب الاشتراك فى سائر صفات النفس ، ومعلوم خلافه .

وأيضاً ، فإن العدم مستحيل على القديم تعالى[10] ، فلو كان الـكلام قديماً

---

(١) قالوا ، فى أ (٢) جار ، فى ص
(٣) وهكذا فإن ، فى ص (٤) أنه ، فى ص
(٥) يقطع ، فى ص (٦) الدلالة ، فى ص
(٧) العبارة فى ص ، هو أن كلام الله لو كان
(٨) محذوفة من ص (٩) ذكرنا ، فى ص
(١٠) محذوفة من ص

لما جاز أن يعدم ، ومعلوم أنه لا يمكن وقوعه على حد يمادبه ، إلا إذا وجد حرف عند عدم حرف ؛ يبين ماذكرناه ويوضحه ، أن أحدنا إذا قال : الحمد لله فإنه لا بد من أن يقوم حال وجود اللام الهمزة ، وحال وجود الحاء اللام ، وحال وجود الميم والدال اللام والحاء ، حتى لا يلتبس الحمد بالمدح ، والمدح بالدمح ، ومعلوم أن ما هذا سبيله لا يجوز أن يكون قديماً .

وأيضاً ، فإن كلامه عز وجل لا يخلو ؛ إما أن يكون مثلا لكلامنا ، أولا . فإن كان مثلا لكلامنا ، فلا[1] يجوز أن يكون قديماً ، لأن المثلين لا يجوز افتراقهما[2] فى قدم ولا حدوث . وإذا كان مخالفاً لكلامنا فلا يعقل ، لأن الكلام هو هذا الذى نسمعه ، فلو جاز أن يكون فى الغائب كلام مخالف لا نسمعه فيما بيننا ، لجاز أن يكون هناك لون آخر مخالف لهذه الألوان ، ولجاز أن يكون هناك معان آخر قديمة مخالفة لهذه المعانى ، وذلك محال .

وأيضاً ، فإنه تعالى[3] قد منّ على رسوله موسى عليه السلام[4] بقوله : **« انى اصطفيتك على الناس برسالاتى وبكلامى »**[5] فالامتنان لا يقع إلا بالمحدث دون القديم .

وأيضاً ، فإنا نقول لهم : ما يقولون فيما نتلوه ونسمعه فى المحاريب ونكتبه فى المصاحف ؟ أفتقولون : إنه كلام الله تعالى ؟ فإن قالوا : لا فقد انسلخوا عن الدين وخلعوا ربقة الاسلام عن أعناقهم[6] ، وأخرجوا كلام الله تعالى[7] من أن يصح الرجوع إليه فى الأحكام وتمييز الحلال من الحرام ، وردوا على الله

---

(١) لا ، فى س
(٢) افتراقها ، فى س
(٣) محذوفة من ا
(٤) محذوفة من ا
(٥) الأعراف ١٤٤
(٦) عنقهم ، فى ا
(٧) محذوفة من س

قوله : **« وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله »**[1] وعلى[2] النبى صلى الله عليه وآله[3] قوله « إنى تارك فيكم الثقلين ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا من بعدى أبدا كتاب الله وعترتى أهل بيتى »[4] فإن هذا هو المتروك فيما بيننا دون ماهو قائم بذات البارى . فإن قالوا : نعم ، ولا بد لهم من ذلك ، فلا شك فى حدوثه .

فإن قالوا: إن تحصيل مذهبنا فى ذلك هو أن هذا حكاية كلام الله تعالى .

قلنا: إن[5] هذا بخلاف ما عليه الأمة ، وعلى أنه كان يجب أن يكون محدثاً ، لأن الحكاية يجب أن تكون من جنس المحكى ، والجنس الواحد لا يجوز أن[6] يشتمل على القديم والمحدث .

فإن قالوا : إن هذا عبارة كلام الله تعالى ، قلنا لهم : إن العبارة أيضاً يجب تكون من جنس المعبر عنه ، خاصة إذا كانا كلامين ، وذلك يقتضى حدوثه على ما نقوله ؛ فهذه جملة الكلام فى أنه تعالى لا يجوز أن يكون متكلما بكلام قديم .

وإذ قد عرفت ذلك[7] ، فاعلم أن[8] فى الناس من ذهب إلى أنه تعالى[9]

---

(١) التوبة ٦
(٢) وعن ، فى س
(٣) وسلم ، فى س
(٤) فى مسند ابن حنبل « إنى تارك فيكم الثقلين أحدهما أكبر من الآخر ، كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض ، وعترتى أهل بيتى ، وإنهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض »
(٥) محذوفة من س
(٦) ما بين القوسين محذوف من س
(٧) هذا ، فى س
(٨) من ، فى س
(٩) ناقصة من س

متكلم لذاته، وهو محمد بن عيسى الملقب بالبرغوث[١]، والذى يدل على فساد مذهبه فى هذا الباب ، أن المتكلم بما بيناه إذا كان فاعل الكلام لا أن له بكونه كذلك حالا ، فمن أثبت الله تعالى[٢] متكلماً لذاته فقد أخرجه عن كونه متكلماً أصلا ، وصار الحال فيه كالحال فيما إذا قلنا إنه تعالى قادر لذاته عالم لذاته ، فكما أن ذلك يقتضى نفى القدرة والعلم عن الله تعالى ، وإن كان لا يفيد خروجه عن كونه عالماً قادراً ، لما كان للعالم بكونه عالماً حال ، وللقادر بكونه قادراً حال ؛ كذلك فى مسألتنا .

ويدل على ذلك أيضاً ، هو أنه لو كان متكلماً لذاته لوجب أن يكون متكلماً بسائر ضروب الكلام وأجناسه ، لأن ضروب الكلام وأجناسه غير مقصورة على بعض المتكلمين دون بعض ؛ كما فى كونه عالماً ، فإنه لما كان عالماً لذاته ، وكانت المعلومات غير مقصورة ، وجب أن يكون عالما بسائر المعلومات ، فكان يجب أن يكون متكلماً بالحسنى والرفث والكذب ، وأن يكون شاتماً لنفسه ومثنياً على نفسه سوء الثناء ، تعالى الله عن ذلك ؛ ولوجب أن يكون مخبراً عن كل[٣] ما يصح الأخبار عنه ، والمعلوم خلافه ، فإنه تعالى قال : « **منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك** » .

وأيضاً ، فلو كان القديم تعالى متكلماً لذاته لوجب أن يكون مكلماً لذاته ، لأن المكلم إنما يكون مكلماً بما به يكون متكلماً ، وذلك يوجب أن يكون الله تعالى قد كلم المخلوقين أجمع جهرة ، وذلك محال ، وما أدى إليه ويقتضيه يجب[٤] أن يكون محالا .

---

(١) وتنسب إليه البرغوثية إحدى فرق النجارية ، وقد ورد ذكرها فيما سبق .

(٢) ناقصة من ص (٣) ناقصة من ا

(٤) ولوجب أيضاً ، فى ص

فإن قيل : أليس أنه تعالى قادر لذاته[١] عالم لذاته ، ثم لا يجب أن يكون معلماً لذاته مقدراً لذاته، فهلا جاز أن يكون متكلماً لذاته ولا يكون[٢] مكلماً لذاته. وجوابنا عن ذلك ، أن هذا لا يصح ، لأنا قد احترزنا عن ذلك بقولنا : إنه إنما يكون مكلماً بما به يكون متكلماً ، وليس كذلك ههنا ، لأن المقدر إنما يكون مقدراً بخلق[٣] القدرة[٤] ، والمعلم إنما يكون معلماً بخلق العلم ، ولم يثبت أنه خالق العلم والقدرة لذاته ، ففسد قياس أحدهما على الآخر .

فإن قيل : إنما يجوز فى المتكلم أن يكون كاذباً إذا لم يثبت كونه صادقاً لذاته ، وقد ثبت كون القديم تعالى صادقاً لذاته فاستحال عليه[٥] الكذب ، وصار الحال فيه كالحال فيما نقوله فى كونه حياً أنه يصحح كونه جاهلا وإنما يصحح ذلك بشرط أن لا يكون عالماً لذاته ، كذلك[٦] ههنا . وجوابنا عن ذلك، أن الدليل قد دلنا على أنه تعالى عالم لذاته فاستحال كونه جاهلا ، ولم يثبت ذلك فى كونه صادقاً ، فصح قولنا أنه تعالى لو كان متكلماً لذاته[٧] لم يكن بأن يكون صادقاً لذاته أولى من أن يكون كاذباً لذاته .

فإن قيل : إنه بأن يكون صادقاً لذاته أولى ، لأنه أخبر عن أشياء وكان كما أخبر ، قلنا: وما تلك الأشياء ؟ قالوا:[٨] خلقه السموات والأرضين ، فقد قال تعالى[٩] : « **ولقد خلقنا السموات والأرض** »[١٠] وكان كما أخبر ، قلنا : أليس قد قال ذلك فيما لم يزل ولم يخلق السموات والأرضين ، فهلا حكمتم عليه بالكذب

---

(١) وعالم ، فى ص (٢) ولا يجوز ، فى ص

(٣) خلق : فى ا (٤) القدر ، فى ا

(٥) فيه ، فى ا (٦) فكذلك ، فى ص

(٧) محذوفة من ا (٨) قال ، فى ا

(٩) محذوفة من ص (١٠) سورة ق ٢٨

وأيضاً فما أنكرتم أن يكون غرضه بقوله : «**ولقدخلقنا السموات والارض**» سموات وأرضين لم يخلقها بعد ، فيكون كاذباً على ماقلناه ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

وبعد ، فلو كان الله تعالى متكلماً لذاته ، لكان يجب أن يكون قائلا فيما لم يزل : « **انا ارسلنا نوحا الى قومه**»(١) وان (٢)لم يكن(٢) قد أرسل ، وأهلك عاداً وثموداً وان لم يكن قد أهلك .

فإن قيل : ما أنكرتم أن المواد بقوله تعالى: « **انا ارسلنا نوحا الى قومه** » أى سنرسل، وأنه «**اهلك عادا**»(٣) أى سنهلك عاداً ، جرياً على طريقة أهل اللغة ، فإنهم يذكرون لفظ الماضى ويريدون به الاستقبال نحو قوله تعالى «**ونادى اصحاب الجنه اصحاب النار** »(٤) . وجوابنا عن ذلك ، أن الإرادة والكراهة إنما يؤثران فى صفات الأفعال ، فأما فى صفات(٥) الذات فلا ، وعندكم(٦) أن كونه متكلماً من صفات الذات ، فكيف يصير كونه مخبراً عما مضى كونه مخبراً عما يستقبل بالإرادة ؟ وبعد ، فلو كان المراد بقوله تعالى « **انا ارسلنا نوحا** » أى سنرسل ، لكان يجب أن لا تتغير فائدته الآن ، حتى يكون غرضه ، وأنه أرسل نوحاً وأهلك عاداً، أنه سيرسله ويهلكهم ، وذلك يقتضى كونه كاذباً تعالى الله عن ذلك .

فإن قيل : ألستم تقولون : إن العلم بأن الشيء سيوجد علم بوجوده متى وجد ، فهلا جاز أن يكون الإخبار(٧) بأن الشيء سيكون ، خبراً عن كونه إذا كان . وجوابنا أنه لا يصح قياس أحدهما على الآخر ، لأن الدلالة قد دلت على

---

(١) نوح ١
(٢) ما بين الرقمين ناقص من س
(٣) النجم ٥٠
(٤) الأعراف ٤٤
(٥) صفة ، فى س
(٦) وعنده ، فى س
(٧) عن ، فى س

أن العلم بأن الشيء سيوجد ، علم بوجوده متى وجد ، وأن المعلوم يتغير لا العلم ، ولم يقم مثل تلك الدلالة ههنا ، بل قد علمنا أن الخبر الموضوع للدلالة على الماضى غير الخبر الموضوع للدلالة على الاستقبال ، كما أن صيغة الخبرفى الجملة ، مخالفة(١) لصيغة الأمر ، فافترقا .

ومن (٢) خالف فى هذا الباب فقد تعلق بأن قال : لو لم يكن القديم تعالى متكلماً فيما لم يزل ، لكان يجب أن يكون أخرس أو ساكتاً ، كما فى الشاهد فإن (٣) أحدنا إذا لم يكن متكلماً يجب أن يكون على أحد هذين الوجهين .

وربما يوردون هذا (٤) على وجه آخر ، فيقولون : قد ثبت أنه تعالى حى ، فيجب أن لا يخرج عن كونه متكلماً إلا إلى ضد هذه الصفة ، وضد الكلام هو الخرس والسكوت ، فيجب أن يكون أخرس أو ساكتاً ، وفى علمنا باستحالة أن يكون الله تعالى موصوفاً بالخرس والسكوت دليل على أنه لا بد من أن يكون متكلماً لذاته على ما قلناه . يبين ذلك أن الحى لا يخلو عن الصفة . وضدها لأن خلوه عن الصفتين كحصوله عليهما ، فكما لا يجوز أن يحصل على حالتين ضدين ، كذلك لا يجوز أن يخلو عنهما جميعاً . وإنما جمعنا بين الخلو والاجتماع ، لأن بعد أحدهما فى العقل كبعد الآخر .

وربما أكدوا ذلك (٥)بالمحل واستحالة(٥) خلوه من الأكوان .

وجوابنا عن ذلك ، ما تريدون بقولكم أنه تعالى لو لم يكن متكلماً فيما لم يزل لوجب أن يكون أخرس أو ساكتاً ؟ أتريدون به أنه لو لم يكن متكلماً ،

---

(١) مخالف ، فى ا
(٢) من ، فى س
(٣) لأن ، فى س
(٤) محذوفة من س
(٥) ما بين الرقمين ، أن المحل وأشباهه ، فى س

مع صحة أن يكون متكلماً أو مع استحالة (١) أن يكون (١) ذلك فيه ؟ فإن أردتم به مع الاستحالة فلا يصح ، وإلا كان يجب أن تكون الجمادات كلها ساكين خرسا ، والمعلوم خلافه.

وإن أردتم به مع الصحة ، فمن أين ثبت لكم صحة هذه الصفة على الله تعالى فيما لم يزل ، وكيف يصح أن يكون متكلماً فيما لم يزل ، مع أن المتكم ليس إلا فاعل الكلام؛ فإن قالوا: لأنه حاصل على هذه الصفة فيما لا يزال ، ولولا صحتها فيما لم يزل ، وإلا كان لا يحصل عليها الآن ، كما فى كونه عالماً، فإنه لما كان عالماً الآن وجب صحه أن يكون عالماً فيما لم يزل .

قلنا لهم : ولم جمعتم بينهما ، ولم صار صار كونه متكلماً(٢) بأن يكون(٢) مردوداً إلى كونه عالماً ، أولى من أن يرد إلى كونه فاعلا ؟

فإن قالوا : لأن كل واحدة من الصفتين مستحقة للذات .

قلنا : وفى هذا خولفتم ، وفيه وقع النزاع ، فكيف يصح هذا الاستدلال ؟ ثم يقال لهم : إن أحدنا إذا لم يكن متكلماً ، فإنما يجب أن يكون أخرس أو ساكتاً لأنه متكلم بآلة، ومتى (٣) لم يستعمل تلك الآلة فى الكلام كان ساكتاً ومتى لحقته ، آفة من رطوبة مفرطة أو جفاف مفرط كان أخرس ، والقديم تعالى متكلم لا بآله ، فلا يصح قياس أحدهما على الآخر ، هذا هو الجواب عن الأول .

وأما الجواب عن الثانى ، فإنا نقول لهم : قولكم إن الحى لا يخلو عن

---

(١) محذوف من س
(٢) محذوف من س
(٣) متى ، فى س

الشىء وعن ضده ليس(١) يصح ، لأنا قد ذكرنا أن الواحد منا مع(٢) صحة كونه عالماً(٢) بتصرفات الناس فى الأسواق قد لا يريدها ولا يكرهها ، فقد خلا عن الصفة وضدها ، وأما ما قالوه من أن خلوه عن الصفتين كحصوله عليهما ، فإن ذلك جمع بين أمرين من غير علة جامعة ، وأما قياسهم ذلك على الجوهر والكون ، فلا وجه له ، لأن ذلك إنما وجب فى الجوهر والكون عندنا ،لأن وجود أحدهما(٣) مضمن بوجود(٣) الآخر ، وليس كذلك فى مسألتنا .

على أن هذه الجملة تنبنى على أن الخرس والسكوت ضدان للكلام؛ وليس كذلك ، فإن الكلام لا ضد له من جنسه ولا من غير جنسه ؛ أما من جنسه فلأن الذى يشتبه الحال فيه ليس إلا أن يقال : إن الراء مضاد للزاى لاستحالة اجتماعهما ويمكن أن يحمل(٤) الوجه فى(٤) استحالة اجتماعهما شىء آخر سوى تضادهما، وهو أن كل حرف من الحروف لا يخرج إلا من مخرج مخصوص ، فإذا أمكن أن يرجع باستحالة اجتماعهما إلى ما ذكرناه ، لم يمكن الدلالة بهذه الطريقة على تضادهما .

يبين ذلك، أن استحالة اجتماع الشيئين إنما يدل على تضادهما إذا كان لا يكون لتلك الاستحالة وجه سوى التضاد ، فأما إذا كان هناك وجه آخر(٥) فلا ؛ وعلى هذا فإنك تعلم استحالة حصول الجوهرين فى جهة واحدة على تماثلهما ، وأما من غير جنسه ، فلا شك أن الذى يشتبه فيه الحال ليس الا الخرس والسكوت ، وذلك لا يجوز أن يكون ضداً للكلام ، لأن المرجع بالخرس إلى

---

(١) فليس ، فى س
(٢) ما بين الرقين ، علمه فى س
(٣) ما بين القوسين ، يضمن وجود ، فى س
(٤) ما بين الرقين ساقط من ا
(٥) ساقطة من ا

فساد يلحق آلة الكلام من رطوبة مفرطة أو جفاف مفرط ، والرطوبة واليبس مما لا يضادان الكلام ، ولهذا يصح فى الكلام أن يجامع الرطوبة مرة واليبس أخرى ؛ والمرجع بالسكوت إلى تسكين آلة الكلام حال القدرة(١) عليه ، والسكون ضد الحركة والحركة مخالفة للكلام، فلا يجوز أن يكون ضداً للكلام ، لأن الشىء الواحد لا يجوز أن يكون ضداً لشيئين مختلفين ليسا بضدين ؛ وأيضاً ، فلو كان الخرس والسكوت يضادان الكلام ، لكان يجب(٢) استحالة أن يوجد الله الكلام فى لسان الأخرس والساكت ، وقد عرف خلافه .

وربما قال هؤلاء الأشعرية الذين أثبتوا كلام الله تعالى معنى قديماً قائماً بذاته : لو لم يكن متكلماً بكلام قديم لكان لابد من أن يكون متكلماً بكلام محدث ، وذلك الكلام المحدث لايخلو إما أن يكون حالافيه أو فى غيره ، أولا فى محل ؛ والأقسام كلها باطلة ، فلم يبق إلا أن يكون متكلماً بكلام قديم على مانقوله .

وجوابنا ، أن من حق القسمة أن تكون مشتملة على مذهب الخصم ، وليست هذه القسمة كذلك ، فإن ههنا قسمة قد أخلت بها ، وهو أنه لا يجوز أن يكون متكلماً لذاته فلا يصح .

فإن قالوا : تلك القسمة لا إشكال فى فسادها ، فلو كان متكلماً لذاته لكان يجب أن يكون متكلماً بسائر ضروب الكلام وأجناسه ، وذلك محال . قلنا : ولم وجب ذلك ؟ أو لست قد أثبته متكلماً بكلام قديم ، ولم يكن يلزمك(٣) أن يكون متكلماً بسائر ضروب الكلام وأجناسه ، فهلاجاز أن يكون متكلماً

---

(١) قدرته ، فى س (٢) يوجب ، فى س
(٣) يلزمكم ، فى س

لذاته وإن لم يجب ذلك فيه ؛ وأيضاً ، فلم لايجوز أن يكون متكلماً بسائر ضروب الكلام وأجناسه ، وأكثر ما فيه أن يكون كاذباً شاتماً لنفسه مثنياً عليه بسوء الثناء ، تعالى الله عن ذلك ، وهذا كله مما يجوزونه .

ثم يقال لهم : لم لا يجوز أن يكون متكلماً بكلام محدث حال فيه ؟

فإن قالوا : لأنه لو صح حلول الكلام المحدث فيه لصح حلول غيره من المعانى فيه ، وذلك مستحيل . قلنا لهم : أو ليس أنه يجوز عندكم أن تحله القدرة والعلم والحياة وليس يوجب ذلك صحة أن تحلة سائر المعانى ، فهل جاز مثله فى مسألتنا ؟

ومتى قالوا : إنا لا نقول بحلول القدرة القديمة والعلم فيه وإنما نجعله قائماً به ، قلنا : فجوزوا فى الكلام المحدث مثله .

ويقال لهم : لم لايجوز أن يكون متكلماً بكلام موجود لافى محل ؟ فإن قالوا : لأن المحدث لا يصح حلوله إلا فى محل ، قلنا : إن هذا باطل بالجواهر ، فقد وجدت لافى محل مع(٢) حدوثها .

فإن قالوا : كلامه من صفته ، والصفة لا تقوم إلا بموصوف(٣) قلنا : لم قلتم ذلك؟ ولا يجدون إلى تصحيح ذلك سبيلا .

ويقال لهم : لم لا يجوز أن يكون متكلماً بكلام محدث موجود فى غيره ؟ فإن قالوا : لأن ذلك يوجب أن يكون ذلك الغير المتكلم به دونه ، قيل له : ولم

---

(١) ومثنياً ، فى س (٢) على ، فى س
(٣) لموصوف ، فى س

يجب[١] ذلك ؟ فإن قالوا : لأن المعنى إذا حصل فى محل فلابد من أن يشتق لمحله منه اسم ، قلنا : هذا[٢] باطل بالرائحة والصوت ؛ وعلى أن المتكلم ليس باسم مشتق لمحل الكلام ، وإنما هو اسم لفاعل الكلام ، بخلاف الأسود والأبيض ، فهلا جوزتم ما ذكرناه ، ولابد لكم من تجويزه .

ثم نقلب عليهم هذه القصة فى الكلام القديم فيقال لهم[٣] : ماهو قولكم فيه ؟ أتقولون إنه حال فيه تعالى ، أو فى غيره ، أو لا فى محل ؟ وأىّ ذلك اختاروه[٤] فهو اختيارنا فى الكلام المحدث ، وهذا من طريق الجدل ، وإن كان المذهب فى هذا الباب ماقد أوضحناه فيما تقدم .

ومما يذكرونه فى هذا الباب قوله تعالى : «**انما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون**»[٥] ، ويقولون : لولم يكن هذا «الكن» قديماً لوجب أن يكون محدثاً ، فكان لا يحدث إلا بكن آخر ، والكلام فى ذلك الكن كالكلام فيه فيتسلسل إلى مالا نهاية[٦] له .

وجوابنا ، ماهذا الذى توجبون قدمه ؟ أهو هذا المركب من الكاف والنون ، أوغيره ؛ فإن قالوا : هو الذى يركب من هذين الحرفين ، فقد أحالوا ، ولا شك فى حدوثه ، فكيف يلتبس الحال فى ذلك وأحدهما يتقدم على الآخر ويعدم عند وجوده ، ويمكننا الإتيان بمثله ، وكل هذه الوجوه مما يقدح فى قدمه ويدل على حدوثه .

---

(١) وجب ، ق س

(٢) لن هذا ، ق س

(٣) ساقطة من س

(٤) اختاره ، ق س

(٥) سورة يس

(٦) بما ، ق س

(١) لذ لا ، ق س

فإن قالوا : لابل الذى أوجبنا فيه القدم هو المعنى القائم بذاته . قلنا[١] : ليس فى الآية مايدل على ذلك المعنى فضلا عن أيدل على حدوثه أو قدمه ، فسقط تعلقهم به .

ثم يقال لهم :[٢] إن «كن» لايؤثر فى كينونة شىء أصلا ، إذ لو أثر لكان مؤثراً سواء كان[٣] من جهتنا أو من جهة الله تعالى ، فإن المؤثرات لا تختلف بحسب اختلاف الفاعلين . ألا ترى أن الحركة لما كانت مؤثرة فى كون الجسم متحركاً لم تختلف بحسب اختلاف الفاعلين ، كذلك كان يجب ههنا ، ومعلوم أنا وإن أكثرنا من قول «كن» لم نحصل به شيئاً .

وبعد ، فلو استدللنا بهذه الآية لكنا أسعد حالا منكم ، لأن فى الآية نفسه «أن» ، وهذه اللفظة إذا دخلت على الفعل المضارع أفادت الاستقبال ، وذلك يقتضى حدوثه ؛ وكما أن فى الآية دليل على حدوث «كن» ، ففيها دليل[٥] على حدوث الإرادة ، لأن لفظة «إذا» ، إذا دخلت على الفعل فى الماضى أفادته[٦] الاستقبال . وبعد ، فإنه تعالى عقب «كن» بالمكون ، ومايعقبه المحدث لايجوز أن يكون قديماً ، لأن من حق القديم أن يتقدم على ما ليس بقديم بما لو قدر تقدير الأوقات لكانت بلا حصر ، ففسد تعلقهم بهذه الآية من سائر الوجوه .

ثم الغرض بهذه الآية وما يجرى مجراها إنما هو الدلالة على سرعة استجابة الأشياء له من غير امتناع ، ونظيرها من كتاب الله تعالى قوله تعالى : «**فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها**» ومن كلامهم ، قول الشاعر :

---

(١) فانه ، ق س

(٢) يقال ، ق ا

(٣) أكان ، ق س

(٤) يختلف ذلك ، ق س

(٥) دلالة ، ق س

(٦) أفادت فيه ، ق س . انظر ما أورده الباقلانى حول هذه الحجة فى التمهيد ص ٢٤١

وقالت[١] له العينان سمعاً وطاعة وحـــدرتا كالدر لما يُثقب

فإن الغرض ليس إلا سرعة استجابة الدمع له .

واعلم أن من مذهب شيخنا أبى الهذيل[٢] أنه تعالى إذا أراد الإحداث ، فإنه إنما يحدثه بقوله كن ، وهذه طريقته فى الإعادة والإفناء ، لـكنه ليس يلزمه ما يقوله هؤلاء المجبرة بأنه[٣] كان يجب أن لايمكنه إحداث كن إلا بكن آخر ثم كذلك فلا ينقطع ، لأن غرضه بذلك أنه تعالى[٤] إذا أراد فعلا من الأفعال فإنما يفعله بأن يقول له[٥] هذا القول لا أنه لايقدر على إحداثه إلا بهذه الطريقة ؛ وصار الحال فيه كالحال فى أحدنا إذا قال : عطيتى لمن زارنى درهم ، فكما أنه لايقتضى ذلك أن يعطى كل من زاره ، وإنما يقتضى أنه إن أعطى فإنما يعطى هذا القدر ، كذلك فى مسألتنا . وكذلك[٦] فلو قال : تعظيمى لمن دخل علىّ القيام ، فكما أن ذلك لايقتضى أن يقوم لـكل من دخل عليه ، وإنما يقتضى أنه إن عظم فإنما يعظم بهذه القدر ، كذلك[٧] فى مسألتنا[٧] .

ماقاله[٨] رحمه الله فهذا هو العذر فيما[٩] ذكره ، غير أن طريقته هذه غير مرضية ، فلو كان لـكُن أثر فى الأحـــداث ، لـكان لايتغير بحسب اختلاف الفاعلين له ، بل كان يجب أن يؤثر ، سواء فعلناه أو فعله الله تعالى ، ومعلوم خلافه !

(١) فقالت ، ف س

(٢) قال أبو الهذيل : إن كلمة كن هى التعبير النهائى عن الإرادة الإلهية ، وأنكر [illegible] كن المتصلة بالموجودات ، وفصل بين إرادة قديمة هى الذات ، وإرادة حادثة متعلقة بالحوادث ويبدعها بكلمة كن .

(٣) من أنه ، ف س (٤) ساقطة من ا (٥) ناقصة من س

(٦) وهكذا ، ف س (٧) ما بين الرقمين محذوف من س

(٨) فيما ، ف س (٩) عما ، ف س

فصح لك أن هذه الطريقة غير مستقيمة ، وأن الصحيح فى هذا الباب هو أنه تعالى إنما يحدث مايحدثه بكونه قادراً على مانقوله ؛ فهذه جملة[١] مايجب أن[١] يحصل فى هذا الباب .

الـكلام فى النبوات

ووجه اتصاله بباب العدل ، هو أنه كلام فى أنه تعالى إذا علم أن صلاحنا يتعلق بهذه الشرعيات ، فلابد من أن يعرفناها لـكى لا يكون مخلاً بما هو واجب عليه . ومن العدل[٢] أن لا يخل بما هو واجب عليه .

وقدبدأ رحمه الله ، بالدلالة على نبوة محمد صلى الله عليه [٣]وعلى آله وسلم[٣] لما كان هو المقصود بالباب . وقبل الشروع فى ذلك[٤] نذكر الخلاف فيه ، ونمهد قاعدة تـكون توطئة للباب ، وجواباً للمخالف .

البراهمة

واعلم ، أن المخالف فى هذا الباب جماعة من البراهمة الذين يثبتون الصانع بتوحيده وعدله وينكرون النبوات ، ويقولون : إن ماأتى به الأنبياء؛ نحوأفعال الصلاة من القيام والقعود والركوع والسجود ، وأعمال الحج نحو التلبية والهرولة ورمى الجمار والطواف ، كلها مستقبحة من جهة[٥] العقل منكرة ، لأن كل عاقل يستقبح بكمال عقله ذلك وينكره ، فيجب أن ترد ولا تقبل .

وربما قالوا : إن ما أتى به الأنبياء لا يخلو ؛ إما أن يكون موافقاً للعقل ففى العقل غنية عنه وكفاية ، أو مخالفاً له ، وذلك ما يوجب أن يرد عليهم وأن[٦] لا يقبل منهم .

(١) ساقطة من س (٢) أنه ، ف س

(٣) محذوفة من ا (٤) المسألة ، ف س

(٥) طريق ، ف س (٦) ناقصة من س

وربما قالوا : إنه تعالى إذا بعث إلينا رسولا فلابد من أن يظهر عليه علماً معجزاً دالا على نبوته ليكون فرقاً بينه وبين المتنبي ، ولا يمكننا أن نميز بين المعجز والحيلة بوجه ، لأنه مامن معجز إلا ويجوز أن يكون من باب الشعوذة وخفة اليد وماجرى مجراها ، فيجب أن لا يقبل قولهم ويعتمد على المعقول .

والأصل في هذا الباب أن نقول : إنه قد تقرر في عقل كل عاقل وجوب دفع الضرر عن النفس ، وثبت أيضاً أن ما يدعو إلى الواجب ويصرف عن القبيح فإنه واجب لا محالة ، وما يصرف عن الواجب ويدعو إلى القبيح فهو قبيح لا محالة ؛ إذا صح هذا ، وكنا نجوز أن يكون في الأفعال ما إذا فعلناه كنا عند ذلك أقرب إلى أداء الواجبات واجتناب المقبحات ، وفيها ما إذا فعلناه كنا بالعكس من ذلك ، ولم يكن في قوة العقل ما يعرف به ذلك ويفصل بين ما هو مصلحة ولطف وبين مالا يكون كذلك ، فلا بد من أن يعرفنا الله تعالى حال هذه الأفعال كي لا يكون عائداً بالنقص على غرضه بالتكليف . وإذا كان لايمكن تعريفنا ذلك إلا بأن يبعث إلينا رسولا مؤيداً بعلم معجز[٢] دال على صدقه فلا بد من أن يفعل ذلك ، ولا يجوز له الإخلال به ، ولهذه الجملة قال مشايخنا: إن البعثة متى حسنت وجبت ، على معنى أنها متى لم تجب قبحت لا محالة ، وأنها كالثواب في هذا الباب، فهو أيضاً مما لاينفصل حسنه عن الوجوب؛ فهذا فصل.

فصل آخر [٣]

وهو [٤] أن تعلم أن الأفعال ما من شيء منها إلا ويجوز أن يقع على وجه فيحسن ، وعلى خلاف ذلك الوجه فيقبح ، وأما أن نحكم على فعل من الأفعال بالقبح والحسن بمجرده ، فلا . إذا اثبت هذان الأصلان بطل قول من قال: إن

(١) ساقطة من ص
(٢) المعجز ، في ص
(٣) وفصل ، في ا
(٤) هو ، في ا

هؤلاء الرسل إن أتوا بما في العقل ففي العقل كفاية عنهم ، وإن أتوا بخلافه[١] فيجب أن يكون قولهم مردوداً عليهم غير مقبول منهم ، لأن ما تأتي به الرسل والحال ما قلناه ، لا يكون إلا تفصيل ما تقرر جملته في العقل ؛ فقد ذكرنا أن وجوب المصلحة وقبح المفسدة متقرران في العقل : إلا أنا لما لم يمكنا أن نعلم عقلا أن هذا الفعل مصلحة وذلك مفسدة ، بعث الله تعالى إلينا الرسل ليعرفونا ذلك من حال هذه الأفعال ، فيكونوا قد جاؤوا بتقرير ما قد ركبه الله تعالى في عقولنا ، وتفصيل ما قد تقرر[٢] فيها ، وصار الحال في ذلك كالحال في الأطباء إذا قالوا إن هذا البقل ينفع وذلك يضر[٣] وكنا قد علمنا قبل ذلك أن دفع الضرر عن النفس واجب ، وجر النفع الى النفس حسن ، فكما لا يكون والحال ما قلناه قد أتوا بشيء مخالف للعقل ، فكذلك حال هؤلاء الرسل .

يبين ما ذكرناه ، أن اختلاف الطريق لا[٤] يقدح في حصول ما يكون طريقاً إليه ، فسواء علمنا عقلا أن هذا الفعل مصلحة وذلك مفسدة ، أو علمناه سمعاً ، فإنا في الحالين جميعاً نعلم وجوب هذا وقبح ذلك[٥] .

يزيد ما ذكرناه وضوحاً ، أنه إذا كان[٦] تقرر في عقولنا وجوب دفع الضرر عن النفس معلوماً كان أو مظنوناً ، ثم أخبرنا مخبر بأن[٧] في الطريق سبعاً ، فإنا نعلم وجوب الاجتناب من سلوك ذلك الطريق ، ثم لا يقال أنه إذ أتى

(١) بما يخالفه ، في ص
(٢) قرراه ، » »
(٣) يضر به ، » »
(٤) بما لا ، » »
(٥) هذا ، في ا
(٦) أن ، في ص
(٧) ناقصة من ص

بما فى العقل فى العقل كفاية عنه ، وإن أتى بخلافه فيجب الرد عليه، فكذلك الحال فى ما أتى به الرسل ، فبطل ما قالوه أولا .

وأما ما ذكروه ثانياً ، من أن هذه الأفاعيل كلها قبيحة[1] فى العقل فأبعد، لأنا قد ذكرنا أن مجرد الفعل لا يمكن أن يحكم عليه بالقبح والحسن ، حتى لو سألنا سائل عن القيام هل يقبح أم لا ، فإنه مما لا يمكننا إطلاق القول فى الجواب عن ذلك ، والواجب[2] أن نقيد فنقول : إن حصل فيه غرض وتعرى عن سائر وجوه القبح حسن ، وإلا كان قبيحاً هذا وإذا كان ؛ هكذا وكنا قد[3] علمنا بقول الرسول المصدق بالمعجز[4] أن لنا فى هذه الأفعال مصالح وألطافاً فكيف[5] يجوز أن يحكم فيها بالقبح ، يبين ذلك ويوضحه ، أنا نستحسن القيام فى كثير من الحالات نحو أن يكون تعظيماً لصديق أو يتضمن غرضاً من الأغراض ، وكذلك القعود إذا تضمن انتظار الرفيق ، وكذلك الركوع والسجود والمشى والكلام والطواف وغير ذلك ، فما من شىء من هذه الأفاعيل إلا ولها وجه فى الحسن إذا تعلق به أدنى غرض ، فإذا كان يحسن منا الطواف[6] حول البيت لننظر هل اشترم أم لا ، وهذا غرض حقير ، فكيف لا يحسن الطواف حول بيت الله تعالى وقد تضمن من المصلحة واللطف ما قد قامت به الدلالة ، وهكذا فإذا كنا نرى صيداً مع أن النفع فيه يسير ، ثم نستحسن الهرولة إليه كيلا ينفلت فكيف لا تستحسن فى أعمال الحج ؟ وقد علم[7] الله فيها[7] من المصالح ماقد أظهره على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم[8] .

(١) مستقبحة ، فى س
(٢) بل الجواب ، فى س
(٣) لذا ، » »
(٤) بالمعجزات ، » »
(٥) كيف ، » »
(٦) الطواف مثلا ، فى س
(٧) فى س ، لن سبحانه لنا فيه
(٨) محذوفة من س

فدل على أن ماقالوه فى هذا الباب مما لا وجه له . وليس لأحد أن يقول : كان يجب أن لا يتغير الحال فى هذه الأعمال ، أن لو كانت ألطافاً ومصالح ، وأن تكون مستحسنة أبداً غير مستقبحة فى شىء من الحالات ، كما فى رد الوديعة وشكر النعمة ، وقضاء الدين ، وكما فى الظلم والكذب ، وما جرى مجراهما ؛ وفى علمنا بخلاف[1] ذلك دلالة على فساد ما ظننتموه، لأن قياس هذه الأفعال على رد الوديعة وغير ذلك مما لا وجه له ، لأن هذه الأفعال لاتفارقها وجوه الحسن والقبح بخلاف ما نحن فيه ، ففارق الحال فى أحدهما الحال فى الآخر .

ثم إنه رحمه الله بيّن حقيقة الرسول والنبى ، ولابد من ذلك .

اعلم أن الرسول، من الألفاظ المتعدية أى لابد من أن يكون هناك[2] مرسل ومرسل إليه ، وإذا أطلق فلا ينصرف إلا إلى المبعوث من جهة الله تعالى دون غيره ، حتى إذا أردت غير ذلك فلابد من أن تقيد .

وأما النبى، فقد يكون[3] مهموزاً ومشدداً ، وإذا[4] كان مهموزاً فهو من الإنباء ، وهو الإخبار؛ وإذا وصف به الرسول ، فالمراد به أنه المبعوث من جهة الله تعالى ؛ وإذا كان مشدداً فإنه يكون من النباوة وهو الرفعة والجلالة ، وإذا وصف به المبعوث فالمراد به أنه[5] المعظم الذى رفعه الله تعالى وعظمه . وفى الخبر أن بعضهم قال للرسول عليه السلام يانبىء الله مهموزاً ، فقال له الرسول : لست نبىء الله وإنما أنا نبىّ الله .

وإذ قد عرفت ذلك فاعلم أنه لافرق فى الاصطلاح بين الرسول والنبى، وقد

(١) بفساد ، فى س
(٢) هنا لك ، ق. س
(٣) يذكر فى س
(٤) إذا ، فى ا
(٥) ناقصة من س

خالف فى ذلك بعضهم، واستدل بقوله تعالى : « **وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبى** » قالوا : فصل القديم تعالى بين الرسول والنبى ، فيجب أن يكون أحدهما غير الآخر . والذى يدل على اتفاق الكلمتين فى المعنى هو أنهما يثبتان معاً ويزولان معاً فى الاستعمال ، حتى لو أثبت أحدهما(١) ونفى الآخر(٢) لتناقض الكلام، وهذا هو أمارة إثبات كلتى اللفظين المتفقتين فى الفائدة، وأما قوله تعالى(٣) : «**وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبى**» فإنه لا يدل على ما ذكروه(٤)، لأن مجرد الفعل لا يدل على اختلاف الجنسين ؛ ألا ترى أنه تعالى فصل بين نبينا وغيره(٥) من الأنبياء ثم لا يدل(٦) على أن نبينا ليس من الأنبياء ، وكذلك فإنه تعالى فصل بين الفاكهة وبين النخل والرمان ، ولم يدل على أن النخل والرمان ليسا من الفاكهة ، كذلك ههنا .

حقيقة المعجز لغة واصطلاحاً

وقد ذكر رحمه الله بعد هذه الجملة ، أنه تعالى إذا بعث إلينا رسولا ليعرفنا المصالح ، فلابد من أن يدعى النبوة ، ويظهر(٧) عليه العلم المعجز الدال على صدقه عقيب دعواه للنبوة(٨) ، وذلك يقتضى أن نبين حقيقة المعجز أولا(٨) .

اعلم أن المعجز هو من يعجز الغير، كما أن المقدر هو من يقدر الغير، هذا فى اللغة .

وأما فى المصطلح عليه ، فهو الفعل الذى يدل على صدق المدعى للنبوة ؛ وشبهه بأصل اللغة ، هو أن البشر يعجزون عن الإتيان بما هذا سبيله فصار كأنه أعجزهم .

(١) بأحدهما ، فى س — (٢) بالآخر ، « «
(٣) ناقصة من ا — (٤) ذكرتم ، فى س
(٥) وبين غيره ، فى س — (٦) لم ، فى س
(٧) وأن يظهر ، فى س
(٨) أنكر أغلب المعتزلة السحر وكرامات الأنبياء، وذلك حتى لا تختلط بالمعجزات فتفقد دلالتها على نبوة الرسول ، ولذلك أنكروا أن يجرى خوارق العادات إلا على أيدى الأنبياء ، وللقاضى تفصيل هذا الموضوع فى الجزء الرابع من المغنى / تحت الطبع

شرائط المعجز

إذا ثبت هذا ، فالفعل لا يدل على صدق المدعى للنبوة ، إلا إذا كان على أوصاف وشرائط :

أحدها : أن يكون من جهة الله تعالى أو فى الحكم كأنه من جهته جل وعز ، وإنما قلنا هذا هكذا ، لأن المعجز ينقسم إلى ما لا(١) يدخل جنسه تحت مقدور القدر(٢) ؛ كإحياء الموتى ، وإبراء الأكمه والأبرص ، وقلب العصا حية ، وما شاكل ؛ وإلى ما يدخل جنسه تحت مقدور القدر وذلك نحو قلب المدن ونقل الجبال إلى أشباهه وحنين الجذع وما جرى مجراه ، والقرآن من هذا القبيل ، فإن جنسه وهو الصوت داخل تحت مقدور القدر ، ولهذا فإنا(٣) لو خلينا وقضيه العقل كنا نجوز أن يكون من جهة الرسول عليه السلام ، أعطاه الله تعالى زيادة علم أمكنه معه الإتيان به ، فصح أن المعجز ليس من شأنه كونه من جهة الله تعالى ، بل إذا جرى فى الحكم كأنه من جهة تعالى كفى ، وعلى كل حال ، فلابد من أن يكون جارياً فى الحكم مجرى فعل الله ليصح كونه دلالة دالة على صدق من ظهر عليه ، وإلا ، فلو لم يجر هذا المجرى لم يكن نسبته إلى صدق من ظهر عليه ، إلا كنسبته إلى كذبه .

والثانى : أن يكون واقعاً عقيب دعوى المدعى للنبوة ، لأنه لو تقدم الدعوى لم تتعلق به ، فلا يكون بالدلالة على صدقه أحق منه بالدلالة على صدق غيره ، وبهذه الطريقة منعنا من تقديم المعجز على ما جوزه شيخنا أبو القاسم ؛ وكذلك فلو تراخى عنه لم يتعلق به ، فلا(٣) يكون بالدلالة على صدقه أحق منه بالدلالة على صدق غيره ، إلا أنه إذا ثبت صدق المدعى للنبوة بمعجز وتراخى(٤) عن

(١) ساقطة من س — (٢) القديم ، فى س
(٣) ساقطة من س — (٣) فلم ، فى س
(٤) فتراخى ، فى س

دعواه معجز آخر جاز ، وعلى هذا، فإن إخبار النبيّ عن الغيوب ، نحو إخباره علياً عليه السلام « إنك تقابل الناكثين والمارقين والقاسطين » ، وقوله لعمار : «ستقتلك الفئة الباغية ، وآخرزادكم[1] ضياح من لبن» كلها أعلام معجزة دالة على صدقه مع تأخرها عن دعواه ، جاز ذلك لثبوت صدقه بدلالة أخرى غير هذه الدلالة ، فهذه الطريقة التى أوجبناها ، من أن يكون المعجز واقعاً عقيب دعوى المدعى للنبوة ، وإنما[2] أوجبناها إذا لم يكن المعجز نفس المدعى[3] للدعوى فأما[4] إذا كان كذلك، نحو كلام عيسى[5] عليه السلام[5] فى المهد، فادعاؤه[6] النبوة، فلا . وإن كان من[7] الناس من ذهب إلى أن ذلك معجزاً لزكريا عليه السلام .

والثالث أن : يكون مطابقاً لدعواه فأنه لو لم يكن كذلك وكان بالعكس ، لم يكن يتعلق[8] بدعواه[9] فلا يدل على صدقه .

يبين ذلك ، أن قائلا لو قال بحضرة جماعة : إنى رسول فلان إليكم، وعلامته أن يحرك رأسه إذا بلغه كلامى هذا ، فإنه إذا بلغه ولم يحرك ، وسكن رأسه ، لم يدل على صدقه ، إن لم يدل على كذبه .

وفى أصحابنا من ذهب إلى أن المعجز إذا لم يكن مطابقاً وكان بالعكس فإنه يدل على التكذيب ، وحكى أن مسيلمة لما أدعى بحضرة الناس : إنى رســـــول الله إليكم ، ومعجزتى أنى إذا بزقت فى هذه البئر فارماؤها ، والله تعالى أمر حتى غاض ماء ذلك البئر وصار تكذيباً له ، وذلك مما لا أصل له عندنا . وما هذا حاله فأنه لا يجوز على الله تعالى، لأنه إذا أراد تكذيب شخص

---

(١) زادك ، ف س

(٢) ولان ، ف س

(٣) محذوفة من س

(٤) وأما ، ف س

(٥) ناقصة من س

(٦) وادعاؤه ، ف س

(٧) ف ، ف س

(٨) معلق ، ف ا

(٩) دعوة ، ف س

كان يمكنه ذلك بأن لا يظهر عليه المعجز عقب[1] دعواه ، فإحداث شىء آخر والحال ما قلناه يكون عبثاً لا فائدة فيه .

والرابع : أن يكون ناقضاً لعادة[2] من بين ظهرانيه ، لأنه لو لم يكن كذلك لم يكن[3] ليدل على صدق من ظهر عليه أصلا؛ ألا ترى أن أحدنا إذا[4] ادعى النبوة ،وجعل معجزته طلوع الشمس من مشرقها وغروبها فى[5] مغربها لم تصح له دعواه ،ولم يدل ذلك على صدقه ؛ وبالعكس من ذلك فلو ادعى النبوة وجعل معجزته طلوع الشمس من المغرب وغروبها فى[6] المشرق ، فإنه يدل على صدقه لما انتقض فى أحدهما ولم ينتقض فى الآخر .

وكما لابد من اعتبار هذه الشرائط فى المعجز حتى يدل على صدق من ظهر عليه ، فلابد من اعتبار أن يكون من جهة فاعل عدل حكيم أو فى الحكم كأنه من جهته على ماسبق ، فإنه لو لم يكن كذلك لم يكن فى المعجز دلالة على صدق أحد . وإنما قلنا ذلك لأن دلالة المعجز على مايدل عليه بطريقة التصديق ؛ ألا ترى أن من ادعى بحضرة ملك أنه رسوله إلى الرعية ،وجعل الدلالة على صدقه أنه متى أراد وضع التاج على رأسه[7] فعل ، فإنه متى فعل ذلك كان بمنزلة أن يقول له صدقت فى دعواك ، وإذا كان هذا هكذا ، فلو جوزنا أن يكون هذا المعجز من جهة من يصدق الكاذب لا يمكننا أن نعلم صدق من ظهر عليه . ولهذا[7] قلنا : إن هؤلاء المجبرة لا يمكنهم أن يعرفوا النبوات لتجويزهم القبائح على الله تعالى .

---

(١) عقيب ، ف س

(٢) لعادة ف س

(٣) يكن ذاك ، ف س

(٤) لو ، » »

(٥) من ، ف س

(٦) من ف ا

(٧) ركبته ، » »

(٧) ولذلك ، ف

فمتى حصل المعجز على هـذه الأوصاف والشرائط التى راعيناها كان دالا على صدق المدعى للنبوة ، وإذ قد عرفت ذلك من حال المعجز ، فقد ظهر لك الفرق بينه وبين الشعوذة ومايتوصل إليه بالحيلة ، لما[١] ؛ قد ذكرنا من أن المعجز لابد أن يكون من جهة الله تعـالى أو فى الحـكم كأنه من جهته جل وعلا[٢] ، وليس كذلك الحيلة . وكذلك فإن[٣] المعجز[٤] لابد[٤] أن يكون ناقضاً للعادة خارقاً لها ، وليس هكذا سبيل ما[٥] يتوصل إليه بالحيلة[٦] وخفة اليد . وكذلك فإن الحيلة مما يمكن أن تتعلم وتعلم ، وهذا غير ثابت فى المعجز . وكذلك فأن الحيل مما يقع فيها الاشتراك ، وليس كذلك المعجز . وكذلك فان الحيلة تفتقر إلى آلات وأدوات لو فقدت واحدة منها لم تنفذ ، وليس كذلك المعجز .

وأقوى مايذكرهنا ، أن المشعوذ والمحتال إنما ينفذحيلته على من[٧] لم يكن[٧] من أهل صناعته ولا يكون له بها دراية ومعرفة ؛ وليس هذا[٨] حال المعجزة ، فقد جعل الله سبحانه وتعالى[٩] معجزة كل نبى مما يتعاطاه أهل زمانه ، حتى جعل معجزة موسى عليه السلام قلب العصا حية ، لما كان الغالب على أهل ذلك الزمان السحر ؛ وجعل معجزة عيسى[١٠] عليه السلام[١٠] إبراء الأكمه والأبرص ، لمـا كان الغالب على أهل زمانه الطب ، وجعل معجزة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم القرآن وجعله فى أعلى طبقات الفصاحة ، لما كانت الغاية للفصاحة والفصحاء فى ذلك الزمان ، وبها كان[١١] يفاخر أهله ويتباهى . فقد وضح لك بهذه الوجوه الفرق بين المعجز والحيلة .

---

(١) بما . فى س
(٢) وعز ، فى س
(٣) ناقصة من س
(٤) يجب ، فى س
(٥) من ، فى س
(٦) بطريق الشعوذه ، فى س
(٧) لا يكون ، فى س
(٨) كذلك ، فى س
(٩) ناقصة من س
(١٠) ناقصة من س
(١١) ناقصة من س

ثم إنه رحمه الله . ذكر أن البعثة لابد من أن تـكون لطفاً للمكلفين ، وأن يـكون مفعولا على أبلغ الوجوه[١] وذكر الصفات التى[١] يكون المبعوث عليهـا .

وجملة ذلك ، أن الرسول لابد من أن يكون منزهاً عن المنفرات جملة كبيرة أو صغيرة . لأن الغرض بالبعثة ليس إلا لطف العباد ومصالحهم ، وما هذا سبيله فلا بد من أن يـكون مفعولا بالمـكلف على أبلغ الوجوه ، ومن ذلك ما ذكرنا من أنه تعالى لا بد من أن يجنب رسوله عليه السلام ما ينفر عن القبول منه[٢] لأنه لو[٣] لم يجنبه عما هذه[٤] حاله لم يقع القبول منه ، ولأن المـكلف لا يكون أقرب إلى ذلك إلا على ما قلناه ، فيجب أن يجنبهم الله تعالى عن سائر ماله حظ فى التنفير .

ولذلك جنب الله تعالى رسوله عليـه السلام عن الغلظة والفظاظة ، وذكر علته فقال : « **ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك** » .

وإذاً قد صح لك ما قلناه ، فقد ثبت أنه لا يجوز على الأنبياء الـكبيرة لا قبل البعثة ولا بعدها ، خلافاً لما يقوله أهل الحشو ويجرى فى كلام أبى على فى مواضع ، فإن كلامه فى مواضع[٥] يقتضى أنه يجوز على الأنبياء الـكبيرة قبل البعثة ، وإن كان لا يجوز بعدها .

فأما الحشوية ، فقد جوزوا ذلك عليهم فى الحالين ، ويتمسكون فى ذلك بأباطيل لا أصل لها ، نحو قولهم : إن داود هم بامرأة أوريا وعشقها ، ويوسف

---

(١) وذكر الـكلام فى الصفات التى يجب أن ، فى س
(٢) عنه ، فى أ
(٣) لذا ، فى س
(٤) هذا ، « «
(٥) مواضع ما ، فى س

هم بامرأة العزيز كما همت (١) هي به (١) إلى غير ذلك . وفساد ذلك ، قد دخل أثناء (٢) الكلام الذى قدمناه ؛ فقد ذكرنا أن الرسول لابد من أن يكون منزهاً عما ينفر عن القبول عنه ، والكبائر كلها منفرة ،فيجب أن يجنب الله تعالى رسوله عنها . يبين ذلك أن النفوس مطبوعة على القبول ممن لم يتدنس بالمعاصى ولا ارتكب شيئاً من كبائرها ، كما هى مطبوعة على أن لا تقبل ، ممن يتعاطاها . فمعلوم أن الناس إلى قبول قول الحسن(٣)ولم يتدنس عندهم بمعصية قط ، أقرب منهم إلى قبول قول الحجاج وكان يرتكب من الفواحش ما كان يرتكبه .

فإن قيل(٤) : إن هذا يوجب عليكم تجويز الكبائر على الأنبياء قبل البعثة ، فالمعلوم أن الناس إلى قبول قول الحجاج وقد تاب وأناب ورجع (٥) وأقلع يكونون أقرب منهم إلى قبول قول الحسن ولم يرقط إلا على الصلاح . وجوابنا، أنا لا نسلم ذلك ، فإن الطباع على ما ذكرناه قبل ؛ وكيف يمكن ذلك ،ولو ادعى ضرورة أن الناس يكونون إلى القبول ممن صفته ما ذكرنا أقرب من القبول ممن كان يتعاطى الكبائر ويرتكبها، أمكن أن الناس ربما يسمعون كلام الحجاج لكن لا على حد استماعهم كلام غيره ، فقد جعلت الطباع على الإصغاء إلى كلام الرئيس دون المرؤوس ، فإنك تعلم أن محفلا من المحافل لو اشتمل على الرأس والذنب ، وتكلم كل(٦)منهم بكلام، فإن إصغاء أهل المحفل إلى كلام الرئيس(٧) فأما القبول فلا ، فقسد ماظنوه .

---

(١) ناقصة من س
(٢) فى أثناء ، فى س
(٣) يقصد الحسن البصرى
(٤) قال ، فى س
(٥) وترجع ، فى ا
(٦) كل واحد ، فى س
(٧) ناقصة من س
(٧) الرأس ، فى س
(٨) ناقصة من س

قالوا : جوزوا الكبيرة على الرسول سراً وبحيث (١) لا يطلع عليه أحد ، فإنه والحال هذه مما لا ينفر عنه(٢). قيل(٣): إن الرسول لابد من أن يرسل الله تعالى إليه رسولا آخر ، فمتى جوز عليه الكبيرة قياسا على نفسه ، لم يكن أقرب إلى القبول منه . وعلى أنا إذا جوزنا الكبيرة على الأنبياء (٤) نفرنا ذلك عن القبول منهم كالوقطعنا(٥) على ذلك(٦) فصح أن الكبيرة غير جائزة على الأنبياء لا قبل البعثة ولا بعدها ، وكما لا يصح عليهم الكبيرة فكذلك لا يصح عليهم شىء فى المنفرات على ماسبق ، نحو الكذب والسرقة ونحو دمامة الخلقة وقبح المنظر ، بحيث ينفر ، وليس يمتنع فيما ينفر فى زمان ألا ينفر فى زمان آخر ، فإن للأزمنه والعادات تأثير فى ذلك .

فأما الصغائر التى لاحظ لها إلا فى تقليل الثواب دون التنفير ، فإنها مجوزة على الأنبياء ، ولا مانع يمنع منه ، لأن قلة الثواب مما لا يقدح فى صدق الرسل ولا فى القبول منهم .

وقد ذكر بعد هذا ، أن البعثة لابد من أن تكون لطفا لنا ، وكما تكون لطفا فلا بد أن تكون لطفا المبعوث ، لأنه لا يجوز من الحكيم تعالى(٦) أن يحمل المكلف مشقة لنفع مكلف آخر فقط ؛ وذلك صحيح على ما تقدم . وذكر أنه تعالى إذا علم أن صلاحنا فى بعثة شخص واحد بعينه وجب أن يبعثه بعينه ولا يعدل عنه إلى الغير ، وإذا علم أن صلاحنا فى بعثة شخصين وجب بعثهما لا محالة ، ولا يجوز له (٧) الاخلال بها ، وكذلك إذا علم أن صلاحنا فى

---

(١) بحيث ، فى س
(٢) ناقصة من س
(٣) قيل له ، فى س
(٤) عليهم ، فى س
(٥) ناقصة من س
(٦) ناقصة من ا
(٧) ناقصة من س

بعثة جماعة وجب أن يبعث الكل ؛ فأما إذا علم أن الصلاح معلق [١] ببعثة كل واحد من الجماعة على انفراد[٢] ، فإنه يكون بالخيار ، إن شاء اختار هذا ، وإن شاء اختار[٣] غيره ؛ وليس يلزمه بعثة الأفضل إذا كان هو والمفضول سواء فى المصلحه ؛ هذا قبل البعثة ، فأما بعدها فإن المبعوث يصير أفضل لا محالة بتحمله الرسالة . وقد اتفقت الأمة على أن المبعوث يكون أفضل من غير المبعوث لا محالة .

وقد أورد رحمه الله[٤] بعد هذ الجملة[٤] ، الكلام فى نسخ الشرائع .

نسخ الشرائع

والسبب الداعى إليه ، هو أن اليهود لما أنكروا نبوة المسيح والمصطفى عليهما السلام افترقوا :

فمنهم من قال : إنما أنكرنا نبوتهما لأنهما أتيا بنسخ شريعة موسى ، وذلك يقتضى أن يصير الحق باطلا والباطل حقاً ، وذلك محال .

وربما قالوا : إن النسخ يقتضى البدء ، وهو أن يكون قد ظهر الله تعالى من حال تلك الشريعة ما كان خافيا ، وذلك يخرجه[٥] عن كونه عالما لذاته .

ومنهم من قال : إن نسخ الشريعة جائز من جهة العقل إلا أن السمع[٦] منع من ذلك ، وقد قال موسى عليه السلام : شريعتى لن تنسخ أبداً ؛ فلهذا الوجه أنكرنا نبوة من جاء بعده .

ومنهم من قال إن نسخ الشرائع جائز من جهة العقل والشرع جميعاً ، إلا أنا إنما أنكرنا نبوتهما لأنهما عدما المعجز الدال على صدقهما .

---

(١) يتعلق ، فى س (٢) الانفراد ، فى س
(٣) ناقصة من س (٤) ناقصة من س
(٥) يخرج ، فى س (٧) الشرع ، فى س

وفى اليهود من ذهب إلى أن محمداً[١] عليه السلام[١] كان مبعوثا ؛ إلا أنه إنما بعث إلى العرب دون غيرهم .

ونحن نذكر جملة تدلك على جواز النسخ ، ثم نتتبع كلام هؤلاء الفرق الثلاثة بعون الله تعالى وحسن توفيقه ، فنقول : إن الشرائع ألطاف ومصالح ، وما هذا سبيله فإنه يختلف بحسب اختلاف الأزمان والأعيان ، فلا يمتنع أن يعلم القديم تعالى أن صلاح المكلفين فى زمان فى شريعة ، وفى زمان آخر فى شريعة أخرى ، وهذا ظاهر فيما بيننا ، فإن من يدبر أمر ولده ربما يعلم أن صلاحه فى الرفق مرة وفى العنف أخرى ، وذلك فى الأولاد الكثيرة أظهر ، وصار الحال فى ذلك كالحال فى المرض والشفاء والحياة والموت ، فكما أنه تعالى يمرضنا مرة ويشفينا أخرى لما تعلق صلاحنا بالمرض مرة وبالشفاء أخرى ، كذلك ههنا لا يمتنع أن يعلم أن صلاحنا بالمرض فى أن يتعبدنا بشريعة مرة ، وفى إلا يتعبدنا بها بل يتعبدنا بغيرها أخرى ، فصح بذلك ما قلناه فى جواز نسخ الشرائع .

الكلام على من منع نسخ الشرائع

ونعود بعد ذلك إلى الكلام على هؤلاء الفرق ، فنقول للفرق الذين قالوا إن نسخ الشرائع يقتضى أن يصير الحق باطلا والباطل حقاً : إن النسخ لم يتناول عين ما كان حقاً حتى[٢] يجب انقلاب الحق باطلا والباطل حقاً ، وإنما يتناول مثل ما كان حقاً ، ولا يمتنع فى المثلين أن يكون أحدهما حقاً والآخر باطلا ، فإن دخول الدار قد يكون حقاً حسناً بأن يكون عن إذن صاحب الدار ، وقد يكون باطلا قبيحاً[٣] بأن يكون لا عن[٣] إذن ، مع أن الدخولين مثلان .

---

(١) ناقصة من س (٢) كى ، فى س
(٣) بأن يكون من ، فى س

بل يمكن ذلك فى الفعل ، فإن الدخلة الواحدة يجوز أن تقع فتكون حسنة بأن تكون عن إذن ، وتقع فتكون قبيحة بأن لا تكون عن إذن .

وكذلك فإن السجدتين مع أنهما مثلان ، ربما تكون إحداهما حسنة بأن تكون سجدة للرحمن ، والأخرى بأن تكون سجدة للشيطان .

بل يمكن تصوير ما قلناه فى السجدة الواحدة ، فإنها إذا قصد بها عبادة الرحمن كانت حسنة ، وإن قصد بها عبادة الشيطان كانت قبيحة .

ثم يقال لهم : أليس كان لايلزمنا اعتقاد نبوة موسى عليه السلام قبل أن يبعث ، ثم لزمنا ذلك بعد البعثة ، ولم يقتض أن يكون الحق قد صار باطلا والباطل[1] قد صار[1] حقاً ، فهلا جاز مثله فى مسألتنا .

فإن قالوا : إن أحد الاعتقادين غير الآخر ، وأكثر ما فيه أنهما مثلان ، والمثلان لايمتنع أن يكون أحدهما حسناً والآخر قبيحاً . قلنا : فهلا قنعتم بمثله فى مسألتنا .

وإن قالوا : إن هذا ليس من النسخ فى شىء فلا تصح لكم هذه المعارضة . قلنا : إنه وإن كان لا يسمى نسخاً ، إلا أن معناه معنى النسخ ، فقد لزمنا اعتقاد لدلالة ما كان يلزمنا ذلك الاعتقاد لولا تلك الدلالة ، وهذه صورة النسخ من طريق المعنى والمعتبر إنما هو بالمعنى لا بالتسمية .

وعلى نحو هذه الطريقة يجرى الكلام مع الذين أنكروا النسخ لاقتضائه البداء .

---

(١) ناقصة من ص

غير أنا نورد فصلاً نبين فيه الفصل بين النسخ والبداء وما يختص به كل واحد من الشروط والأوصاف ، إن شاء الله وبه الثقة .

ويقال لهم أيضاً : ما قولكم فى شريعة موسى ، هل نسخت ما قبلها من الشرائع أم لا ؟ فإن قالوا : لا ، بل لم يأت موسى إلا بما كان قد أتى به الأنبياء قبله ـ وهو[1] مذهب بعضهم ـ قلنا[2] : كيف يمكنكم ذلك وقد علمتم أن آدم عليه السلام زوج بناته من بنيه وقد حظره موسى ، وكذلك بعدها[3] اختتن إبراهيم عليه السلام فى الكبر وأوجبه موسى فى الصغر ، وجاز الجمع بين أختين فى شرع يعقوب ولم يجز فى شرع موسى . وعلى أن فيما ذكرتموه ما يقتضى ألا تضيفوا هذه الشريعة إلى موسى ولا تنسبوها إليه ، وفى ذلك خروج عن اليهودية ، والمعلوم من حالكم أنكم تضيفون[4] هذا الشرع[4] إلى موسى عليه السلام ، وتقولون : لايجوز أن تكون نسبته إلى موسى كنسبته إلى يوشع .

فإن[5] قالوا : نعم ، قد أتى موسى بنسخ شرائع من قبله من الأنبياء ، ولابد لهم من ذلك ـ وهو مذهب جماعة منهم ـ قلنا[6] : فهلا اقتضى انقلاب الحق باطلا والباطل حقاً ، وهلا اقتضى أن يكون قد بدا لله وظهر له من حال تلك الشرائع ما كان خافياً عليه تعالى الله عن ذلك .

وأما الكلام على الفرقة الثانية ، الذين قالوا إن نسخ الشريعة جائز من جهة العقل غير أن السمع منع منه ، وهو قول موسى « شريعتى لا تنسخ أبداً »

---

(١) وهذا ، فى ص
(٢) قلنا لهم ، فى ص
(٣) قد ، فى
(٤) هذه الشرائع ، فى ص
(٥) وإن ، فى ص
(٦) قلنا لهم ، فى ص

فهو أن نطالبهم بتصحيح هذا الخبر عن موسى عليه السلام ، ولا يجدون إلى ذلك سبيلا . ومتى قالوا : إن هذا من الأخبار المتواترة فلا معنى لإنكاره ، قلنا : لو كان كذلك لعرفناه نحن على طوال اختلاطنا بكم ومناظرتنا إياكم ، ونحن لا نعرفه ، فكيف يمكنكم إدعاء التواتر فيها .

وقد أنكره العنانية من أصحابكم ، وقالوا : إن نسخ الشريعة جائز من جهتي[١] العقل والشرع ، وأن من جاء بعد موسى من الأنبياء فإنما أنكرنا نبوتهم لما عدموا الأعلام المعجزة لا غير ، ولو كان متواتراً لعلموه .

ثم يقال لهم : لا يخلو حال هذا الخبر من أحد وجهين ، فإما إن يكون المراد به أن شريعتي لا تنسخ على يدى من معه معجز ، أو على يدى من لا معجز معه . فإن أردتم به[٢] أن شريعتي لا تنسخ على يدى من لا معجز معه فإنا نوافقكم[٣] ، وإن أردتم به أنها لا تنسخ على يدى من معه معجز ، فإن ذلك مما لا يجوز أن يكون قد أراده موسى عليه السلام ، لأن ذلك يقدح فى نبوته ، ويكون لأمته أن يقولوا : فلم وجب اعتقاد نبوتك والانقياد لك ، وقد جوزنا أن يكون ههنا صاحب معجزة ، لا يلزمنا متابعته والاعتقاد لنبوته والانقياد له .

وإذا كان الأمر بهذه الصفة فلا وجه للأخذ بظاهر الخبر لو ثبت صحته ، سيما وقد ثبتت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم[٤] بالأدلة القاطعة فيجب أن يتأول ، لأن كلام الأنبياء لا يجوز أن يتناقض .

---

(١) جهة ، فى س (٢) ناقصة من س
(٣) نوافقكم فيه ، فى س
(٤) صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم ، فى س .

وتأويله ، هو أن شريعتي لا تنسخ على يدى من لا معجز معه ؛ وعلى أن يوشع كان نبياً فى زمن موسى عليه[١] السلام وبقى بعده ، وقد نسخ شريعته بشريعة موسى ؛ ولا يمكن ادعاء أنه لم يكن معه شريعة أصلا ، وإلا كان لا يثبت فى بعثته والحال هذه[٢] فائدة ، فقد ذكرنا أن البعثة إنما تجب إذا علم الله أن صلاحنا تتعلق بشريعة لا نعرفها نحن[٣] ، فيبعث الرسول ليعرفنا ، فأما إذا عريت عن هذه الفائدة ، فإنها تكون عبثاً .

وبعد ، فان هذا الخبر ليس هو من كلام موسى ، فإن المعلوم[٤] أنه كان لا يتكلم بلغة العرب وإنما كان يتكلم باللغة[٥] العبرانية ، فلا يمكن الاحتجاج بظاهره ؛ سيما ومن المجوز أن يكون المترجم قد أخل بقرينة كانت معه ، فلم يفسرها .

ومتى قالوا: إن المترجم والناقل ما يألو جهداً فى ترجمة كلام الأنبياء ، قلنا : إن حسن الظن به يمنعنا من تجويز ما جوزناه ، فلا يستقيم لكم الاحتجاج بلفظ الخبر بوجه من الوجوه .

فإن قالوا: لو أمكن أن يقال فى كلام موسى عليه السلام شريعتي لا تنسخ ما ذكرتموه ، ليمكن[٦] أيضاً مثله فى قول نبيكم . محمد « لا نبى بعدى فما الفصل بيننا وبينكم فى ذلك ؟ قلنا : أول ما فى هذا أنه لا يمكن إنكار أن هذا[٧] من كلام محمد صلى الله عليه وسلم[٨] بخلاف ما أوردتموه . على أنا لم ندع أنه

---

(١) عليهما ، فى س (٢) ذاك ، فى س
(٣) ناقصة من س (٤) فالمعلوم ، فى س
(٥) بلغته ، فى س (٦) لأمكن ، فى س
(٧) هذا هو ، فى ا (٨) عليه وعلى آله ، فى س

خاتم الأنبياء لمكان هذا الخبر ، فإنا نعلم من دينه ضرورة أنه آخر الرسل وخاتم الأنبياء ، ولهذا شاركتمونا فى العلم بذلك مع إنكاركم نبوته[١] ، وشككم فى صدقه .

ومتى قالوا : وكذلك نحن نعلم من دين موسى ضرورة أنه خاتم الأنبياء ، قلنا : إن هذا مما لاسبيل لكم إليه ، فلو كان كذلك لشاركنا كم فى العلم به على طول مخالطتنا لكم ومناظرتنا إياكم ، ونحن لا نعلم ذلك من دين موسى ضرورة ، فكيف يصح لكم ذلك ، ومعلوم أن يوشع كان نبياً بعده كما كان نبياً فى زمانه ؛ وأيضاً فقد بشر عليه السلام بمجىء كثير من الأنبياء بعده ، فكيف يقال : إن المعلوم من دينه ضرورة أنه لانبى بعده .

فإن قالوا : هب أنكم علمتم من دين نبيكم ضرورة أنه آخر الرسل فبأى طريق علم ذلك نبيكم ، فلابد لكم أن ترجعوا إلى مثل ما احتججنا به عليكم . قلنا : إنما علم ذلك نبينا عليه السلام بالاضطرار إلى قصد جبريل ومتى سألوا عن ذلك فى جبريل عليه السلام ، قلنا : إنه إنما علم ذلك من جهة الله تعالى بأن يبين له[٢] أن صلاح أمة محمد لا يتغير عما هو عليه ، ولا يمكنكم ادعاء هذه الطريقة فى كلام موسى عليه السلام ؛ فبان الفصل بين الموضعين .

فإن قالوا : إن شريعة موسى تشتمل على الأوامر والنواهى ، والأمر بمطلقه يقتضى التكرار ، وماهذا سبيله لا يصح ورود النسخ عليه . قلنا : أول مافى ذلك أن الأمر يقتضى التكرار بمطلقه عندنا ، وإنما يفيد الفعل مرة واحدة ، لأنه يتنزل منزلة قول القائل : أريد منك أن تفعل كذا ؛ ومعلوم أن ذلك مما لا يقتضى الفعل إلا مرة واحدة ، فكذلك الأمر فإنه فى مثل حاله .

---

(١) لنبوته ، فى س (٢) لهم ، فى س

وبعد ، فلو ثبت أن الأمر بمطلقه يقتضى التكرار والدوام ، فإنه لايمنع[١] من ورود النسخ عليه ، بل يصح أن ينسخ كما يصح أن ينسخ غيره ، لأجل أن دلالة الأمر على مايدل عليه ، كما هو مشروط بزوال العجز والمرض وما جانس ذلك ، فلابد أن يكون مشروطاً بألا يتغير الصلاح ، فأما إذا تغير فلا ، وفى ذلك صحة ما قلناه من أن ما هذا سبيله يصح ورود النسخ عليه . وتفصيل الكلام فى ذلك موضوعه أصول الفقه .

فصح لك بهذه الجملة فساد قول هؤلاء اليهود ، الذين قالوا : إن نسخ الشرائع جائز من جهة العقل ، غير أن الشرع منع من ذلك .

وأما الكلام على الفرقة الذين قالوا : إن نسخ الشريعة جاء من جهتى الشرع والعقل ، إلا أنا أنكرنا نبوة محمد نبيكم حيث عدم المعجز ، فهو أن نبين لهم فى فصل عقيب هذا الكلام ، أن النبى صلى الله عليه وسلم لم يعدم العلم المعجز الدال على صدقه ، وأن الله تعالى أيده بالأعلام[٢] الباهرة .

وأما الذين قالوا : إن محمداً كان مبعوثاً إلى العرب من دون سواهم ، فإن الكلام عليهم هو أن نقول لهم : إنه صلى الله عليه إذا أدعى أنه مبعوث إلى الكافة ثم صدقه الله تعالى بالاعلام المعجزة ، فإنه لابد من أن يكون مبعوثاً إلى الأحمر والأسود .

فصل ، إن قال قائل : ما الفصل بين النسخ والبداء وما حقيقتهما ، فإن أكثر كلامكم المتقدم مبنى[٣] عليه ويتعلق به . قيل له :

---

(١) يمتنع ، فى س (٢) بالمعجزات ، فى س
(٣) يبنى ، فى س

النسخ

أما ، النسخ فهو فى الأصل الإزالة أو النقل ، على ما اختلف فيه أصحابنا ؛ فأما فى الشرع ، فهو إزالة مثل الحكم الثابت بدلالة شرعية بدليل آخر شرعى، على وجه لولاه لثبت ولم يزل مع تراخيه عنه ، فاعتبرنا أن يكون إزالة مثل الحكم الثابت ، لأنه لو زال عين ما كان ثابتاً من قبل ، لم يكن نسخاً بل كان نقضاً . واعتبرنا أن تكون الدلالتان شرعيتين ، لأنهما لو كانا عقليتين أو إحداهما عقلية والأخرى شرعية لم يعد نسخاً ؛ ألا ترى أن من لزمه رد الوديعة مثلا ، ثم لم يلزمه بعد ذلك لعجز طرأ عليه أولمرض اعتراه ، لم نقل: إنه قد نسخ عنه رد الوديعة .

وكذلك فإن من لزمه الصلاة والصيام ثم عرض مايمنعه من ذلك من جنون أو غيره حتى لا يلزمه ، لا يقال : إنهما قد نسخا عنه ، فلا بد إذن مما اعتبرناه ؛ واعتبرنا أن يكون ذلك على وجه لولاه لم يزل وكان ثابتاً ، لينفصل[1] حال النسخ عن حال تعليق الحكم بغاية لحركات فى اللفظ ، نحو قوله تعالى[2] : « **ثم أتموا الصيام الى الليل** »[3] وماجرى مجراه ، فإن ذلك لا يكون من النسخ فى شىء ، وأن لاينفصل عنه إلا بما ذكرناه ؛ واعتبرنا أن يكون متراخياً عنه ضرباً من التراخى لأنه لو لم يعتبر ذلك لالتبس الناسخ بالمخصص ، والمنسوخ بالعام ، وبينهما من الفرق ما لايخفى ؛ فلابد إذن فى اعتبار هذه الشرائط ، حتى لو انخرم شرط منها لكان لايكون نسخاً ، فهذه جملة ما يجب اعتباره فى النسخ حتى يكون نسخاً .

وأما البداء ، فإنه لايكون بداء إلا عنداعتبار أمور ؛ نحو أن يكون المكلف واحداً والفعل واحداً والوقت واحداً والوجه واحداً ، ثم يرد الأمر بعد النهى أو النهى بعد الأمر ؛ ومثاله أن يقول أحدنا لغلامه : إذا زالت الشمس ودخلت

(١) لنفصل ، فى س (٢) ناقصة من س (٣) البقرة ١٨٨

السوق فاشتر اللحم ، ثم يقول له : إذا زالت الشمس ودخلت السوق فلا تشتر اللحم ، وإنما يسمى بداء لأنه يقتضى أنه قد ظهر له[1] من حال اشتراء اللحم ما كان خافياً عليه من قبل .

البداء

والبداء ، هو الظهور فى اللغة ، ولابد من اعتبار هذه الأمور الأربعة التى ذكرناها ، حتى لو تغاير[2] واحد من هذه الأمور الأربعة خرج البداء عن أن يكون بداء ، ألا ترى أنه لو تغاير المكلف فقال لأحد الغلامين مثل ما قاله أولا ، وللغلام الثانى مثل ما قاله ثانياً ، لم يكن من البداء فى شىء ؛ وهكذا لو تغاير الفعل أو الوقت أو الوجه ، فمعلوم أنه لو قال له: إذا زالت الشمس فاشتر اللحم ، ثم قال بعده : ولا تشتر السمن والإقط ، أو قال : إذا زالت الشمس فافعل الفعل الفلانى ، ثم قال بعده : إذا أصبحت فلا تفعل الفعل ، فإنه لايكون بداء البتة لتغاير أحد هذه الوجوه الأربعة .

وإذ[3] قد تقرر هذا لديك وأحطت به علماً ، فقد استبان لك الفرق بين النسخ والبداء ، وعلمت أن النسخ لا يتناول عين ما كان ثابتاً ، ولا المكلف الذى كان مكلفاً بذلك الفعل فى أغلب الأحوال ، فهذه جملة الكلام فى هذا الفصل .

فصل

معجزات ا[لنبى]

فإن قيل : ما دليلكم على نبوة محمد[4] صلى الله عليه وسلم[5] وهذا كان مقصودكم بكل ماقدمتموه ؟ قيل له : الدليل على نبوته أنه قد أدعى النبوة وظهر

(١) ناقصة من أ (٢) تغير ، فى س
(٣) ولذا ، فى س (٤) ناقصة من س

عليه المعجز عقيب دعواه ، وقد بينا أن المعجز يدل على صدق ما ظهر عليه إذا كان الحال ما ذكرناه .

فإن قيل : وما المعجز الذى ظهر على محمد ؟ قلنا : معجزات كثيرة ، من جملتها القرآن .

وجه الاعجاز فى القرآن

فإن قيل : وما وجه الإعجاز فى القرآن ؟ قلنا :هو أنه تحدى بمعارضة العرب مع أنهم كانوا هم الغاية فى الفصاحة ، والمشار إليهم فى الطلاقه والذلاقة ، وقرعهم بالعجز عن الإتيان بمثله فلم يعارضوه وعدلوا عنه ، لا لوجه سوى عجزهم(١) عن الإتيان بمثله .

ولا(٢) يمكنك أن تعرف صحة هذه الجملة إلا(٣) إذ عرفت وجود محمد صلى الله عليه ، وأنه قد ادعى النبوة ، وظهر عليه القرآن ، وسمع منه ولم يسمع من غيره ، وأنه تحدى العرب بمعارضته وقرعهم بالعجز عن الإتيان بمثله فلم يأتوا(٤) به ، لا لوجه سوى عجزهم وقصورهم عن الإتيان بمثله ، فمتى عرفت هذه الوجوه كلها كنت عارفاً بنبوة محمد صلى الله عليه .

أما وجوده ، وادعاء النبوة ، وأن القرآن معجز(٥) ظهر عليه وسمع منه ولم يسمع من غيره فمعلوم ضرورة ، ولامانع يمنع من حصول العلم بهذه الأشياء وماجانسها اضطراراً، فإن العلم بالملوك والبلدان وبكون المصنفات منسوبة إلى مصنفها ضرورة.

وأما تحديه العرب بمعارضته القرآن ، وتقريعه إياهم بالعجز عن ذلك ، فى

---

(١) لعجزهم ، فى س
(٢) وأننا ، فى س
(٣) ناقصة من س
(٤) يأتوا بشىء منه ، فى س
(٥) ناقصة من س

أصحابنا من جعل العلم به ضرورياً ، ومن جعله مكتسباً . ومن جعله مكتسباً قال : ليس المرجع بالتحدى إلا أن يعتقد(١) أن له مزية على غيره بسبب مامعه ، وهذا كان حال النبى عليه السلام مع القوم ، فكان يعتقد أنه خير الناس لمكان ما جاء به من القرآن ، فكيف يمكن إنكار أنه لم يتحداهم بمعارضته ولم يقرعهم بالعجز عن الإتيان بمثله ؟

تحـدى بالقرآن

وأيضاً ، فكتاب الله تعالى مشحون بآيات التحدى ، نحو قوله عز وجل : « **قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن** » الآية . وقوله « **فاتوا بعشر سور مثله مفتريات** » (٣) وقوله « **فاتوا بسورة من مثله** » (٤) إلى غير ذلك من الآيات التى معناها معنى هذه الآيات .

فإن قيل : ما أنكرتم أن هذه الآيات التى هى آيات التحدى زيدت فى القرآن . وجوابنا ، لو أمكن أن يقال فى هذه الآيات إنها مزيدة لأمكن أن يقال(٥) فى قوله « **اقيموا الصلاة وآتوا الزكاة** » وقوله « **اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق** » وغيرهما من الآيات ، حتى يجوز ذلك فى اكثر القرآن ، ومعلوم فساده .

وأيضاً ، فإن هذه الآيات مسموعة الآن والتحدى قائم على وجه الدهر ، وفى الفصحاء كثرة فى هـــذه الأزمان فيجب أن يأتوا بمثله ، ومتى قالوا : إن الفصاحة تناقصت الآن كالشعر ، قلنا : إن أمكن أن يقال ذلك(٥) فى الشعر فلا يمكن فى الفصاحة ، فى خطباء هذه الأزمنة من لا يدانى كلامه كلام أفصح

---

(١) يعتقل ، فى س
(٢) الإسراء ٨٨
(٣) هود ١٣
(٤) يونس ٣٨
(٥) محذوفة من س
(٦) محذوفة من س

فصيح فى ذلك الزمان . فهذا [1] واصل بن عطاء [2] ربما نفى خطبة من خطبه بكثير من كلام [3] فصحاء أولائك العرب ، وهذا أبو عثمان عمرو بن عبيد ، ففصل [4] من كلامه ربما يزيد على كلام أبينهم كلاماً وأجزلهم لفظاً وأفصحهم كلاماً [5] ، فكيف يصح ما ذكرتموه .

ترك العرب معارضة القرآن

وأما ترك العرب معارضة القرآن ، وعدولهم عنه إلى المقاتلة فظاهر أيضاً ؛ فإنهم حين أحسوا من أنفسهم العجز عن الإتيان بمثل القرآن ، تركوه إلى المقاتلة ، وذلك يؤذن بعجزهم عن ذلك ، وإلا فالعاقل إذا أمكنه دفع خصمه بأيسر الأمرين لا يعدل عنه إلى أصعبهما .

فإن قيل : ومن أين أنهم تركوا المعارضة ولم يعارضوه البتة ؟ قيل له : إنهم لو عارضوه لكان يجب أن ينقل إلينا معارضتهم ، فإنه لا يجوز فى حادثتين عظيمتين تحدثان معا ، وكان الداعى إلى نقل أحدهما كالداعى إلى نقل الأخرى أن تخص إحداهما بالنقل ، بل الواجب أن ينقلا جميعاً أو لا ينقلا ، فأما أن ينقل أحدهما دون الأخرى ، فلا .

يبين ذلك ، أن من البعيد أن يسقط الخطيب من المنبر ويقع على بعض الحاضرين فيقتله ، ثم ينقل إلينا سقوط الخطيب ولا ينقل [6] قتله ، ولا وجه لذلك إلا أن الحادثين وقعا معا ، وكان الداعى إلى نقل أحدهما هو [7] كالداعى إلى نقل الآخر ، وكذلك كان يجب مثله فى المعارضة لو كانت أن تنقل إلينا كما نقل القرآن ، فلما لم تنقل دل على أنها لم تكن أصلا .

---

(1) هذا ، ف س
(2) ناقصة من س
(3) ناقصة من ا
(4) فصل ، ف س
(5) لساناً ، ف س
(6) ينقل إلينا ، ف س
(7) ناقصة من س

ولا يمكن إنكاراً ما قلناه من أن الداعى إلى نقل أحدهما كالداعى إلى نقل الآخر ؛ بل لو قيل : إن الداعى إلى نقل المعارضة أقوى لكان أولى ، إذ المعارضة مما ينقلها المخالف والموافق ، المخالف ينقله ليرى الناس أن فيه إبطال حجة محمد صلى الله عليه ، والموافق ينقله ليتكلم عليه ويبين أن ذلك ليس من المعارضة فى شىء .

يزيد ما ذكرناه وضوحاً ، هو أن المعلوم أنهم قد نقلوا من المعارضات الركيكة كمعارضة مسيلمة وغيره [1] عليه لعنة الله [1] ، فلولا أن دواعيهم كانت متوفرة إلى ذلك وإلا كان لا ينقل إلينا هذه المعارضة على ركتها ، كما لم ينقل ما هو أقوى منها .

وبعد ، فإن المعارضة لو كانت لكانت هى الحجة ولكان القرآن هو الشبهة ، والله تعالى لا يجوز أن يسلط علينا الشبهة على وجه لا سبيل لنا إلى حلها ، ويمكن من إخفاء الحجة على حد لا يمكن الظفر بها ، بل كان يجب أن يقوى الدواعى [2] إلى نقل المعارضة إن لو وقعت ، فلما لم يفعل ، دلنا ذلك على أنها لم تقع البتة ، وأن ذلك تمنٍّ .

فإن قيل : إنما ذكرتموه فينبنى على أن العرب كانوا [3] أهل حرص [3] على إبطال أمره وتوهين شأنه ، ولم يمكنهم ذلك [4] إلا بالمعارضة ، ونحن لا نسلم ذلك . قيل له : إن ذلك معلوم بالاضطرار ، فمعلوم أن النبى صلى الله عليه ادعى منزلة رفيعة عليهم وهم كانوا فى غاية الأنفة والحمية والإباء ، فكيف لم يحرصوا والحال ما ذكرناه على إبطال أمره ورفع حجته إن لو قدروا .

---

(1) عليهم اللعنة ، ف س
(2) الداعى ، ف س
(3) حريصين ، ف س
(4) ناقصة من س

فإن قيل ، لم يقع النزاع فى ذلك ، فمعلوم أنهم كانوا فى غاية الحرص على دفعه بما أمكن(١) ، وإنما الكلام فى أن ذلك لم يمكنهم إلا بالمعارضة وذلك مما لا وجه ، فإن القوم لم يعلموا طريقة المعارضة والحجاج ، ولو علموا ذلك تقديراً، فلم يعلموا أن أمره يبطل بالمعارضة .

قيل له : أما الأول، فلا يصح ، لأن المعارضة كانت عادتهم، ولهذا لم يأت شاعر بقصيدة فيما بينهم إلا وشاعر آخر يعارضه أو رام معارضته ، وهـذا معلوم من حال شعرائهم ،نحو امرىء القيس وعلقمة وأشباههما ؛ و أما الثانى ، فباطل أيضاً ، لأن كل أحد يعلم أن خصمه إذا أتاه(٢) بأمر وادعى لمكانه منزلة عظيمة عليه ، وتحداه بمعارضته ، فإنه متى عارضه فقد أبطل دعواه ، وهذا مما لا يخفى على الصبيان فكيف على دهاة العرب ؛ فإن صبياً لو تحدى صبياً آخر ، وقال : إنى أطفر هذا الجدول أو أشيل هذا الحجر وأنت لا تقدر عليه ، فإن الصبى الآخر يعلم أن دعواه تبطل بطفره ذلك الجدول أو بإشالته ذلك الحجر، فكيف يصح ما ذكره .

فإن قيل : إنهم إرادوا استئصاله فلهذا عدلوا عن المعارضة إلى المقاتلة ، لا(٣) لأنهم عجزوا عن ذلك ولم يقدروا عليه. قلنا: لولا عجزهم عن الإتيان بمعارضة القرآن ، وإلا كانوا لا يريدون استئصاله ، فلما أرادوا ذلك واشتغلوا به ، دلنا على عجزهم عن المعارضة على ما ذكرناه .

يبين ذلك ويوضحه ،أن هؤلاء الذين طولبوا بالمعارضة ، لوقدروا عليها لكان تكون المعارضة عليهم أسهل من استئصال محمد عليه السلام ومكانه فى العرب المكان الذى كان ، ولا يليق بالعاقل البالغ الكامل العقل العدول عن الأمر السهل إلى الأمر الصعب إلا إذا لم يرتفع غرضه بالأمر السهل ، فحينئذ يعذر

(١) يمكن ، فى س (٢) أتى ، فى س (٣) ناقصة من س

فى العدول عنه إلى ماهو أصعب منه ، إلا فكيف اختاروا المقاتلة وهو صعب جداً ، على المعارضة التى كانت أسهل عليهم من كل شيء ؟ فلما اشتغلوا بالمقاتلة وأبوا إلا المحاربة التى كانت من المجوز أن لا يرتفع غرضهم بها بأن تكون الدائرة عليهم وتركوا المعارضة التى كانت عندهم بزعمهم بمنزلة الأكل والشرب والقيام والقعود ، تبينّا عجزهم وقصورهم عن المعارضة على ما ذكرنا .

فإن قيل: الغرض بالمقاتلة(١) إنما كان إبطال دعواه وحسم مادته ، والقوم فقد علموا أن مادته لا تنقطع بالمعارضة وأمره لا ينتهى بها (٢)، وأن الخلاف يبقى ولا يزول ، والناس يكونون بعد المعارضة بين رجلين : رجل له، ورجل عليه، فهذا يقول : المعارضة أفصح ، وذا يقول : القرآن أفصح ، فتطول المنازعة ولا تنقطع، فلهذا لم يشتغلوا بالمعارضة ، وعدلوا عنها إلى المحاربة .

قيل لهم : إن هذه الطريقة ، إن صرفت عن معارضة القرآن ، فلتصرفن عن سائر المعارضات لشمولها أجمع ، وذلك يوجب أن لا يوجد فى كلامهم معارضة، والمعلوم من عاداتهم خلافه؛ فلم يقل علقمة : إذا(٣) اشتغلت بمعارضة امرىء القيس كان الناس بين متعصب لى(٤) ومتعصب علىّ ، فيكون حالى وقد عارضت كلامه كحالى ولم أعارض كلامه ، وهكذا الحال فى غيرهما من الشعراء الذين قد اشتغلوا بهذه الطريقة .

فإن قيل : لا يخلو حال المعارضة ، إما أن تكون مثل القرآن ، أو فوقه ، أو دونه؛ وإذا كانت مثله كان للخصم أن يقول : هذه حكاية القرآن وليس من المعارضة بسبيل ، وإن(٥) كانت فوقه أو دونه كان للخصم أن يشغب فيها

(١) بالمعارضة ، فى س (٢) به ، فى س (٣) إلى إذا ، فى س (٤) له ، فى س (٥) وإذا ، فى س

ويقول : لا بل الفوقية ثابتة للقرآن لا لها ، فكيف تجعل ذلك معارضة ، فلا ينقطع التشاجر والمنازعة ، ولابد فى آخر الأمر من الرجوع إلى مابدأ به من المحاربة والإضراب عن المعارضة .

قيل: ليس يجب فى المعارضة أن تكون مثل ماتحصل المعارضة معارضة له ، ولا أن تكون فوقه ، بل إذا قاربه وداناه بحيث يلتبس الحال فيه كفى ، وبعد معارضته اعتبر ذلك بسائر المعارضات ، فكيف يصح ما ذكرتموه ؟ وعلى أن هذه الطريقة تسد باب المعارضات أصلا ، وذلك كما لا وجه له .

فإن قيل : فإذا تركوا المعارضة مع إمكانها أوعدلوا إلى المحاربة ، فليس إلا أن يحكم بأنهم أخطئوا فى العدول عن عبادة الله تعالى إلى عبادة الأصنام ، فلا يكون فيما ذكرتموه دلالة على أنهم إنما تركوا معارضة القرآن للعجز لا غير .

قيل له : ليس هذا من الباب الذى قستم عليه بسبيل ، فإن ذلك أمر يستدرك بطريقة الاستدلال والاستنباط ، وليس كذلك حال المعارضة فإنه ضرورى لا يتصور فيه الخطأ ، ففسد ما ظننتموه .

فإن قيل : إنما تركوا معارضة القرآن لأنه كان مشتملا على أقاصيص لم يعرفوها ولا عرفوا أمثالها حتى يجعلوها معارضة للقرآن على السبيل الذى ذكرتموه ، فلذلك امتنعوا عن المعارضة ؛ لا لأجل العجز .

قيل له: إن القرآن لا(١) يختص بذكر القصص دون ما سواها (٢) بل كان مشتملا على كثير من أنواع الكلام(٣)، فلو كانت المعارضة ممكنة لهم

---

(١) لم ، فى س

(٢) سواها ، فى س

(٣) العلوم ، فى س

لأتوا بسائر أنواع الكلام وجعلوها معارضة للقرآن(١)؛ ولم يأخذهم فى الأول باعتقاد تلك الأقاصيص وأنها كانت كما ذكر ، بل ورضى من جهتهم بأن بأن يضعوا من عندهم قصصاً ويكسونها(٢) من العبارات الجيدة العظيمة الجزلة مايقارب القرآن فى الفصاحة ويدانيه، وليلتبس(٣) الحال فيه ، فلامعنى لما ذكرتموه .

وأيضاً ، فلا إشكال أن النبى عليه الصلاة والسلام كان يتحدى اليهود بذلك ، وفيهم العلماء بالأخبار والعارفون بالأقاصيص ،حتى أن كل قصة مجهولة تقص فى عالم الله تعالى تنسب إليهم وتؤخذ منهم .

وبعد ، فإن العرب قد بعثوا إلى الفرس يطلبون منهم القصص ، نحو قصة رستم واسفنديل ، وجمعوا من ذلك شيئاً كثيراً ، ثم عجزوا فى الآخرة أن يجعلوه معارضة القرآن ، فصح سقوط ما أوردوه .

فإن قيل : أكبر ما فى هذه الجملة التى أوردتموها ، أن القرآن قد بلغ فى الفصاحة حداً لا يتمكن العرب من معارضته ، وذلك لا يوجب كونه معجزاً دالا على نبوته ، فإن من الجائز والحال ما ذكرتموه أن يكون القرآن من جهته صلى الله عليه وسلم لتقدمه فى معرفة الفصاحة ، ولهذا قال : «أنا أفصح العرب» . وما الحال فيما أتى به صلى الله عليه وسلم ، كالحال فيما يأتى به بعض من تميز فى صناعة من الصناعات ، فكما أنه لا يستحق بهذا القدر النبوة ولا يدل على أنه مبعوث من جهة الله وعز ، فكذلك(٥) الحال فيما نحن فيه .

قيل له : ليس الأمر على ماظننته ، فإنه يستحيل فيمن نشأ بين جماعة يتعاطون

---

(١) محذوفة من س

(٢) يكسوها ، فى س

(٣) يلتبس ، فى س

(٤) كذلك ، فى س

البلاغة ويتباهون بالفصاحة أن يتعلمها ويأخذها منهم ، ثم يبلغ فيها حداً لا يوجد في كلام واحد منهم بل في كلام جماعتهم فصل يساوي كلامه في الفصاحة، أو يدانيه أو يقرب منه أو يشتبه الحال فيه ؛ وهذا الحال حال القرآن مع سائر كلامهم ، فلا بد من أن تكون قد انتقضت فيه عاداتهم ، ولن يكون كذلك إلا ويتضمن الدلالة على صدق من ظهر عليه ، سواء كان من جهة الله تعالى أو من جهته على ما مضى . وقد ذكرنا أنه ليس من قضية المعجزات أن تكون من جهة الله تعالى على كل حال ، وهكذا الحال في سائر الصناعات عندنا ؛ فلو نشأ غلام فيما بين جماعة من الصناع وتعلم منهم الصناعة ، ثم بلغ في العلم بالصناعة مبلغاً لا يوجد في أعمالهم عمل يساوي عمله ولا يقاربه ولا يدانيه ، ثم ادعى هو لأجله النبوة ، فإنه لا بد من أن يصدق ، لمكان ما آتاه الله تعالى من العلم بتلك الصناعة .

كيف يعلم غير العرب اعجاز القرآن

فإن قيل : هب أن القرآن معجزة ، وأن العرب علموا إعجازه لعلمهم بأنه قد تناهى في الفصاحة حداً ، وأنتم فبأي طريق علمتم معنا فيه يامعشر العجم .

قلنا(١) : إن العلم بذلك على وجهين : أحدهما علم تفصيل، والآخر علم جملة ، والعرب علموا ذلك على سبيل التفصيل ، ونحن فقد علمناه على سبيل الجملة .

وطريقته، هو أن محمداً صلى الله عليه وسلم(٢) تحدى العرب بمعارضته فلم(٣) يمكنهم الإتيان بمثله ، فلولا كونه معجزاً دالاً على نبوته ، وإلا لما كان ذلك كذلك .

وإذ قد ثبت إعجاز القرآن ، فاعلم أن للمصطفى عليه السلام معجزات آخر سواه ، غير أنا بدأنا بالقرآن الذي لا يبلى على وجه الدهر ولا يندرس على مرور

(١) قلنا له ، في ص
(٢) ناقصة من ص
(٣) ولم ، في ص

الأيام ، لما كان أظهر من سائر ما نورده في هذا الباب ، ولا يمكن المخالف إنكاره بوجه .

بقية ... الرسو

وجملة ماله من المعجزات سوى القرآن ينقسم إلى : ما يعلم(١) ضرورة ؛ وإلى ما يكون الطريق إليه الاستدلال .

ولا يمكن أن يقال : لو كان في معجزاته ما يعلم ضرورة لاشترك فيه(٢) المخالف والموافق(٣) ولعلمه كل عاقل ، فإن هذا هو الواجب في الضروريات ، لأن العلوم الضرورية تنقسم إلى : ما يكون من بداية العقول فيجب اشتراك العقل(٤) فيه ، وإلى ما يكون مستنداً إلى طريقة نحو العلم بمخبر الأخبار ، ونحو العلم بالمدركات وغيرها ، فإن ماهذا سبيله إنما يجب الاشتراك فيها عند الاشتراك في طريقه ؛ ولهذا الذي ذكرناه جاز في أصحاب الحديث أن يعلموا تقدم بعض غزوات النبي صلى الله عليه وسلم على البعض ضرورة ، وإن كان لا يجب أن يعلمه كل واحد ، وهذا(٥) ظاهر لا إشكال فيه . إذا ثبت هذا ، فمن معجزاته التي تعد من الضرب الأول : إشباعه العدد الكبير والجم الغفير من الطعام اليسير ، وإشباع جماعة من الطعام لا يمكن إلا بزيادة أجزاء الطعام ، وذلك مما لا يمكن من القادرين بالقدرة(٦)، فلا بد من أن يكون من جهة الله تعالى ، أظهره عليه ليدل على صدقه عليه السلام .

فإن قيل : ما أنكرتم أن الهواء استحال طعاماً ، لا أنه كثرت أجزاؤه .

وجوابنا ، أول ما في هذا ، أن الهواء لو إستحال طعاماً على يديه(٧) لكان لا بد من أن يكون معجزاً له فلا يقدح ذلك فيما قلناه .

(١) نعلمه ، في ص
(٢) ناقصة من ص
(٣) المؤالف ، ص
(٤) العقلاء ، في ص
(٥) وذلك ، في ص
(٦) بالقدرة ، في ص
(٧) يده ، في ص

وبعد فإن الهواء شىء لطيف ، فكيف يستحيل إلى ما يشبع منه العدد الكبير .

وأيضاً ، فلو استحال الهواء هناك حطاماً لكان يجب أن يستحيل طعاما فى سائر المواضع ، ومعلوم خلافه .

ومن الضرب الأول أيضاً ، إجابة الشجرة له حين دعاها ، وعودها إلى مكانها ، ولا شك فى كون ما هـــذا حاله معجزاً دالا على صدق من ظهر عليه .

فإن قالوا : ما أنكرتم أنه كان معه جاذب ؟

قلنا : فبأى طريق عادت إلى مكانها ؟

فإن قالوا : وكان معه دافع أيضاً ؟

قلنا : لو كان كذلك ، لكان يجب أن يرى الناس ذلك مع شدة حرصهم على التفحيص عن حاله .

وبعد ، فإن الجاذب والدافع إذا اجتمعا كان يجب أن تقف الشجرة ولا تتحرك من مكانها .

ومن الضرب الأول أيضاً ، حنين الجذع ؛ فإن النبى صلى الله عليه وسلم كان يخطب على جذع قبل أن ينصب له المنبر ، فلما أن نصب له المنبر تحول إلى المنبر ، فحن الجذع حنين الناقة إلى ولدها ، ولم يسكن حتى احتضنه النبى صلى الله عليه وسلم[1] فسكن .

(١) ناقصة من ا

فإن قالوا : ما أنكرتم أنه كان فى الجذع خروق تتخرق الريح فيه ، فيسمع منه ذلك الصوت شبيهاً بالحنين ؟

قلنا : لو كان كذلك لكان يجب أن يسمع قبل ذلك أو بعده ، ومعلوم أن ذلك لم يكن يسمع إلا فى الحال الذى قلناه .

ومن الضرب الأول ، تسبيح الحصى فى يده ، فإن ذلك غير مقدور للقادرين بالقدرة . وفى معجزاته عليه السلام كثرة لو تكلمنا على جميعها لطال الكلام[1]

وقد ذكر رحمه الله بعد هذه الجملة ، أنه تعالى كما جعل القرآن معجزاً دالاً على نبوة محمد صلى الله عليه ، فقد جعله دليلا لنا على الأحكام ، وأوجب علينا الرجوع إليه فى الحلال والحرام ، فيجب الرجوع إليه والأخذ بما يوجبه ويقتضيه والإيمان به كله: مجمله ومفصله، ومحكمه ومتشابهه ، ووعده ووعيده، وأمره ونهيه .

وذلك كما ذكر،[2] لأن القرآن أما أن يكون من باب الأقاصيص، أو الأوامر والنواهى ، أو الوعد والوعيد ، وأى ذلك كله وجب الإيمان به على ما ذكرناه .

أما الأقاصيص ، فلابد من أن يعتقد صدقه فيها، سيما وقد علمنا بدلالة العدل أنه لا يجوز عليه الكذب بوجه من الوجوه .

وأما الأوامر والنواهى، فكذلك إذا علمنا عدله تعالى ، علمنا أنه لا يأمرنا إلا بما هو مصلحة ، ولا ينهانا إلا عما هو مفسدة ، فلزمنا الامتثال بأوامره والانتهاء عن نواهيه .

وكذلك الوعد والوعيد ، فإنا إذا كنا كما نعلم أنه تعالى عدل حكيم لا يلغز

(١) الكتاب ، فى س (٢) ذكرنا ، فى س

ولا يعمّى ، ولا يخلف فى وعده ووعيده ، فلابد من أن نعتقد أن ما وعد به المؤمنين من الثواب واصل إليهم لا محالة ، وما توعد به العصاة نازل بهم ، وأنه لا شرط ههنا ولا استثناء ، إذ لو كان لبيّنه ، فلا[1] يجوز وهو حكيم ، أن يخاطب بخطاب يفيد ظاهره من الأمور ولا يريده به[2] ثم لا يدل عليه ؛ فهذه جملة ما ذكره فى هذا الموضع ولاستقصاء الكلام فيه موضع يخصه .

فصل

شبه الملحدة

وإذا قد عرفت إعجاز القرآن وما يتصل به ، فاعلم أن الملحدة يوردون وجوهاً من المطاعن فيه .

ومن جملتها ، قدحهم فى إعجازه ، وقولهم : إن كل من عرف شيئاً من اللغة لا يعجز عن الإتيان بسورة من مثله أو بعشر سور مثله[3] .

وقد تقدم الكلام فى ذلك ، فقد بيّنا أن العرب مع معرفتهم بالفصاحة ، وحرصهم على إبطال أمره ، عجزوا عن الإتيان بمثله ، فلولا كونه معجزاً ، وإلا لما وجب ذلك .

ومنها[4] ، ادعاؤهم أن القرآن يناقض بعضه بعضاً ويدافعه ، وقولهم : إن المناقضة ليست بأكثر من أن يثبت بأول الكلام ما ينفى بآخره ، وهذا حال القرآن ، فإن قوله « **قل هو الله احد** » يناقض قوله « **ليس كمثله شىء** »[5] وهذا يوجب نفى الصانع الحكيم .

ونحن فقد[6] ذكرنا غير مرة أنا لا نكالم الملحدة فى مسائل العدل وما يتصل به

(١) ولا ، فى أ
(٢) ناقصة من ص
(٣) منه ، فى ص
(٤) ومن ، فى أ
(٥) الشورى ١١
(٦) قد ، فى ص

بل ننقل الكلام معهم إلى إثبات الصانع . وعلى أن المناقضة لا تثبت فى العبارة المجردة ، وإنما تثبت فى العبارة والمعنى جميعاً ؛ ألا ترى أن قائلاً لو قال : زيد فى الدار وليس زيد فى الدار ، فإنه لا يتناقض كلامه ، إذا أراد بأحد الزيدين زيد ابن عبد الله ، وبالزيد الآخر زيد بن خالد ، وهكذا إذا أردنا[1] بأحد الدارين غير ما أراده أولا ، وهكذا لو أراد كونه[2] فيها فى وقت وأن لا يكون فيها فى وقت آخر .

ثم يقال لهم : لو كان فى القرآن التناقض الذى ذكرتموه لكان لابد من أن تعرفه العرب ، والقوم كانوا أعرف بوجوه المناقضات منكم ، وأن يجعلوا ذلك حجة على النبى صلى الله عليه ودفعاً لما أتى به ، سيما وكان يتكرر[3] عليهم قوله تعالى : « **ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا** » قالوا : المناقضة فى القرآن ظاهرة ، لأن قوله : « **قل هو الله احد** » يناقض قوله « **ليس كمثله شىء** » قيل له ليس الأمر[4] على ما[4] ظننتموه ، فالآيتان تشتركان فى الدلالة على تبرئة الله تعالى عن المثل والند ، غير أن الكاف فى أحدهما مزيدة ، وكثير ما يوجد ذلك فى كلامهم كقول الشاعر : وصاليات ككما يؤثفين .

المحكم من المتشابه

ومنها ، سؤالهم عن وجه الحكمة فى أن جعل الله القرآن بعضه محكماً ، وبعضه متشابهاً .

وجوابنا عن ذلك ، أنا نقول لهم : إنا إذا علمنا عدل الله تعالى وحكمته بالدلالة القاطعة التى لا تحتمل ، نعلم أنه لا يفعل ما يفعله إلا وله وجه من الحكمة فى أفعاله تعالى[5] ، وقد ذكر أصحابنا فى وجه ذلك وجوهاً لا مزيد عليها .

(١) أردوا ، فى ص
(٢) بكونه ، فى ص
(٣) تكرر ، فى ض
(٤) كما ، فى ص
(٥) ناقصة من ص

أحد الوجوه ، أنه تعالى لما أن كلفنا النظر وحثنا عليه ، ونهانا عن التقليد ومنعنا منه ، جعل القرآن بعضه محكماً وبعضه متشابهاً ، ليكون ذلك داعياً لنا إلى البحث والنظر ، وصارفاً عن الجهل والتقليد .

والثانى ، أنه جعل القرآن على هذا الوجه ، ليكون تكليفنا به أشق ، ويكون فى باب الثواب أدخل ، وذلك شائع ؛ فإن القديم تعالى إذا كان غرضه بالتكليف أن يعرضنا به إلى درجة لاتنال إلا بالتكاليف ، فكل ماكان أدخل فى معناه كان أحسن لامحالة .

والثالث ، أنه تعالى أراد أن يكون القرآن فى أعلى طبقات الفصاحة ليكون علماً دالا على صدق النبى عليه السلام[١] ، وعلم أن ذلك لايتم بالحقائق المجردة ، وأنه لابد من سلوك طريقة التجوز والاستعارة ، فسلك تلك الطريقة ليكون أشبه بطريقة العرب ، وأدخل فى الاعجاز .

وهذه الوجوه كلها فى غاية الحسن ، ويكفيك الجواب الأول فى دفع سؤال الملحدة ، فإن الأصل أن لا نكالمه فى مسائل العدل وفى أفعال الله المحتملة ، وهو ينازعك فى حدوث الأجسام وإثبات الصانع .

حقيقة المحكم والمتشابه

ونذكر بعد ذلك حقيقة المحكم والمتشابه ، فالمحكم ما أحكم المراد بظاهره ، والمتشابه ما لم يحكم المراد بظاهره بل يحتاج فى ذلك إلى قرينة ، والقرينة إما عقلية أو سمعية ، والسمعية إما أن تكون فى هذه الآية ، إما فى أولها أو آخرها ، أو فى آية أخرى من هذه السورة أو من سورة أخرى ، أو فى سنة رسول الله صلى الله عليه [٢]وعلى آله وسلم[٢] من قول أو فعل ، أو فى إجماع من الأمة .

---

(١) صلى الله عليه وسلم ، فى س   (٢) ناقصة من س

فهذه حال القرينة التى نعرف بها المراد[١] بالمتشابه ونحمله على المحكم . ومشايخنا رحمهم الله ، قد بذلوا الجهد فى إحكام هذه الأصول بما يضيق عنه هذا الوضع ، فلهذا اقتصرنا على هذا المقدار والله ولى التوفيق .

الرد على الإ... فيما خالفو... حول القرآن

ونتبع هذه الجملة بخلاف من خالفنا فى القرآن ، ففيه أنواع من الخلاف .

منها خلاف جماعة من الإمامية الروافض ، الذين جوزوا فى القرآن الزيادة والنقصان وقالوا : إنه كان على عهد رسول الله [٢]صلى الله عليه وسلم[٢] أضعاف ماهو موجود فيما بيننا ، وحتى قالوا : إن سورة الأحزاب كانت بحمل جمل ، وأنه قد زيد فيه ونقص وغير وحرف . وما أتوا فى ذلك إلا من جهة الملحدة الذين أخرجوهم من الدين من حيث لا يعلمون .

والذى يدل على فساد مقالتهم هذه ، أن القرآن لو كان يجوز عليه الزيادة والنقصان على هذا الحد الذى جوزوه ، لكان لا يكون معجزاً دالا على صدق محمد صلى الله عليه وسلم ، ولكان لا يقع لنا الثقة بشىء يتضمنه من الشرائع والأحكام ، لتجويز أن يكون قد تعبدنا بصلاة سادسة ، وبصوم شهر آخر ، وبحج بيت بخراسان ، وكان مايدل عليها هو الذى لم ينقل إلينا من القرآن . بل كان يجب أن لا نثق بشىء من الأحكام ، لتجويز أن تكون هذه الأحكام كلها منسوخة ، وقد نقل إلينا المنسوخ . وهكذا الكلام إذا جوزنا الزيادة فيه ، فكنا[٣] نجوز أن لا يكون غسل الأيدى من واجبات الوضوء ، لتجويز أن يكون قوله « **وأيديكم الى المرافق** » مزيدة ، وفى ذلك من الفساد مالاخفاء به .

وبعد فلم يخل زمان من الأزمان من لدن الرسول إلى يومنا هذا من جماعة

---

(١) حال المراد ، فى س   (٢) محذوفة من س
(٣) فكان ، فى س

يحفظون القرآن ويدرسونه ويعلمونه الناس ، فكيف يصح مع ذلك الزيادة فيه والنقصان بحيث لا يشعر به الحفظة[1] ومعلوم أنه لو زِيد فى هذه الكتب التى يتداولها الناس فصل أو نقص منها فصل ، لعرفه من كان من أهلها لامحالة وأنكره فى الحال .

ومتى[2] قالوا : كيف يصح ما ذكرتموه ، ومعلوم أن عثمان هو الذى تلقف القرآن من الصحابة آية آية ثم تولى جمعه ، وأنه كان متفرقاً فى الصحابة لايدرى عدد سوره ولا[3] آياته .

قلنا : لم يكن الأمر [4]على ما[4] ذكرتموه فقد كان فى الصحابة جماعة يحفظون القرآن ، نحو أمير المؤمنين عليه السلام ، وأبىّ بن كعب ، ولهذا يروى أن النبى صلى الله عليه وسلم[5] قرأ على أبىّ القرآن ، وكذلك فقد روى أن النبى صلى الله عليه قال لأبىّ : أى سورة تقرأ فى الصلاة ؟ فقال : فاتحة الكتاب ، فقال : هو السبع المثانى . ولو كان الأمر على ما ظنوه لكان لا تصح هذه الجملة . وأيضاً،[6] فروى[7] أن الصحابة كانوا يختمون القرآن فى التراويح على عهد عمر ، فلولا أنه كان فيهم من يحفظه وإلا كان لا يتهيأ لهم ختمه ، وكذلك فقد روى أنه لما نزلت سورة التوبة قال النبى : أثبتوها آخر سورة الأنفال ، فكيف يصح والحال هذه أن يدعى أن المتولى لجمع القرآن إنما هو عثمان ، وأنه قد تلقفه آية من هذا وآية من ذاك ؟ وهل هذا إلا دعوى لاتقوم بصحته حجة .

ومن الخلاف فى القرآن، خلاف من يقول إنه مما لايمكن معرفة المراد بظاهره البتة ، وإنما تعبدنا بتلاوته لما لنا فى ذلك من النفع .

---

(١) الحفظة له ، فى س
(٢) فتى ، فى س
(٣) وعدد ، فى س
(٤) كما ، فى س
(٥) محذوفة من ا
(٦) أيضاً ، فى س
(٧) فروى ، فى س

الرد على من يدعى أنه لا يعرف ا[...] بظاهر القرآن

وذلك مما لا إشكال فى فساده ، فالغرض بالكلام إنما هو الإفهام ، وما عداه من الأغراض يتبعه ، فإذا لم يتعلق به هذا الغرض كان معدوداً فى العبث. على أن المعلوم من دين الأمة ضرورة خلافه ، وأنهم كانوا يرجعون إلى ظواهر القرآن فى معرفة الأحكام من الحلال والحرام ، فلولا أنه مما يمكنهم معرفة المراد بظاهره وإلا كان لا يكون فى رجوعهم إليه معنى .

وأيضاً ، فمعلوم من دين النبى صلى الله عليه أنا متعبدون بمعرفة الأحكام ، وأن كتاب الله هو الأصل المرجوع إليه فى معرفتها . فلو لم يمكن معرفة المراد به البتة ، لكان يكون التكليف بذلك تكليفاً لما لا يطاق ، وذلك قبيح لا يليق بالقديم جل وعز .

وبعد ، فلابد فى الرسول من أن يكون قد عرف المراد به ، فلا يخلو؛ إما أن يكون قد عرفه ضرورة ، والاضطرار إلى قصد الله تعالى مع أن ذاته معلوم بالاستدلال محال ، فليس إلا أن يكون قد عرفه بظاهره ، لعلمه باللغة وما يحتاج إليه[1] ، وهذا يوجب فى غيره أن يشاركه فى العلم بما يراد فى القرآن ، إذا شاركه فى العلم بالعربية وما يجوز على الله تعالى ومالا يجوز ، فلا وجه لتطويل الكلام فى هذا الفصل فقد بلغ فى الوضوح النهاية .

ولعل شبهة هؤلاء الذين أنكروا أن يعرف بظاهر القرآن شىء قوله تعالى : « **وما يعلم تأويله الا الله** » وظنهم أن قوله تعالى[2] : « **والراسخون فى العلم يقولون آمنا به** » مبتدأ غير معطوف على الأول ، وذلك مما لاوجه له ، لأن قوله تعالى : والراسخون فى العلم ، معطوف على الله تعالى ، فتكون الآية بأن تكون دلالة لنا أولى .

---

(١) فيه ، فى س
(٢) محذوفة من ا
(٣) آل عمران ٧

وفرقة أخرى قالت : إن القرآن مما لا يمكن معرفة المراد به ، فإن الألفاظ محتملة ، فما من لفظ من الألفاظ إلا ويجوز أن يراد به الخصوص كما [١] يجوز أن [١] يراد به العموم ، وإذا كان هذا هكذا فلابد من أن نتوقف ، وننتظر القرينة المميزة للعام من الخاص ، والخاص من العام ، وهؤلاء يسمون أصحاب الوقف .

والذى يدل على فساد مقالتهم ، ما ذكرناه من أن الصحابة كانوا يرجعون إلى ظواهر الكتاب ولا ينتظرون إلى ما ذكروه . وأيضاً ، فإن هذا القول يخرج القرآن من أن يكون موصوفاً بشىء مما وصفه الله تعالى ، نحو كونه هدى وبياناً وشفاء ونوراً . وكذلك ففى قولهم هذا تكذيب لله تعالى ، لأن الله تعالى يقول: **«مافرطنا فى الكتاب من شىء[٢]»** ولا تفريط أعظم من الإتيان بما لا يمكن معرفة المراد به البتة ، بل لابد من انتظار القرينة . ويقال لهم أيضاً : إن القرينة لابد من أن تكون من قبيل الكلام ، فبأى شىء يعرف المراد به ؟ فلابد من أن يقولوا : بظاهره أو بقرينة أخرى ، فإن جوزوا أن يعرف المراد بظاهره فهلا قالوا بذلك فى القرآن حتى لا يحتاجوا إلى القرينة ، وإن قالوا بقرينة أخرى أعدنا عليهم السؤال فى تلك القرينة .

خلاف المرجئة

ومما يذكرههنا أيضاً ، خلاف المرجئة الذين ، أنكروا أن يكون للعموم لفظة موضوعة له . وقالوا : ليس يجوز فى عمومات الوعيد أن تحمل على الشمول والاستغراق ، فلا لفظة[٣] موضوعة[٤] لهذا المعنى .

والكلام فى ذلك يختص باب الوعد والوعيد ، غير أنا نشير ههنا إليه ، فنقول : إن القائل إذا قال من دخل دارى أكرمته صح له [٥] أن يستثنى [٥]

(١) ناقصة من س
(٢) الأنعام ٣٨
(٣) لفظ ، فى س
(٤) موضوع ، فى س
(٤) استثناء ، فى س

أى رجل شاء ، حتى إن شاء استثنى منه زيداً ، وإن شاء عمراً ، وإن شاء بكراً ، أو خالداً ، فلولا أن هذه اللفظة موضوعة للعموم والا كان فيه الاستثناء على الحد الذى ذكرناه ، لأن من حق الاستثناء أن يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته .

والقوم ، فقد أنكروا ألفاظ العموم وقالوا : لو كانت هذه الألفاظ موضوعة للعموم لم يصح استعمالها فى الخصوص الذى هو نقيضه ، فلما جاز ذلك دل على أنها غير موضوعة له البتة .

وجوابنا ، إن قدح هذا فى أن يكون هذا اللفظ موضوعاً للعموم ليقدحن أيضاً فى أن تكون العشرة موضوعة لهذا العدد المخصوص ، فإن لك أن تقول : علىّ لفلان عشرة إلا درهماً ، فتكون قد أردت التسعة دون العشرة .

ومتى قيل : فما وجه التأكيد فيه أن لو كان موضوعاً للعموم ؟ قلنا : إن التأكيد لا يقدح فى عمومه ، إذ لو قدح فيه ليقدحن أيضاً فى الخصوص ، ومعلوم أن القائل كما يقول لقيت القوم أجمعين ؟ فقد يقول أيضاً : جاءنى زيد نفسه ، فليس إلا أن يعتمد ما قلناه .

ومما يذكر فى هذه الجملة أيضاً ، خلاف المرجئة إذا قالوا : ليس يجب أن تحمل عمومات الوعيد على عمومها ، فمن الجائز أن يكون ههنا شرط أو[١] استثناء لم يبينه الله تعالى .

وذلك مما لا وجه له أيضاً عندنا ، فإنه تعالى لا يجوز أن يخاطبنا بخطاب يريد به غير ما يقتضيه ظاهره ثم لا يدل عليه ، لأن ذلك يقدح فى حكمته ويصير ملغزاً معمياً .

(١) و ، فى ا

ويقال لهم أيضاً : لو جاز أن يكون فى عمومات الوعيد شرط أو استثناء لم يبينه الله تعالى ، لجاز مثله فى عمومات الوعد ، بل كان يجوز مثله فى الأوامر والنواهى ، والمعلوم خلافه .

فإن قالوا[١] : لا تكليف علينا فى عمومات الوعيد ، وليس كذلك الحال فى الأوامر والنواهى ، قلنا : ليس الحال[٢] على ما ظننته فى عمومات الوعيد تكليفاً ، وهو أن نعتقد أنه تعالى لا يخلف فى وعده ولا فى وعيده ولا يغير قوله ولا يبدله ، كما أخبر به حيث يقول : «**ما يبدل القول لدى وما انا بظلام للعبيد**» .

فصل

وقد أورد رحمه الله بعد هذه الجملة فصلا ، وجملة ما يجب أن يحصل فيه الكلام فى الصفة التى يجب أن يكون عليها المفسر لكتاب الله[٣] عز وجل [٣] .

شروط المفسر لكتاب الله

اعلم أنه لا يكفى فى المفسر أن يكون عالماً باللغة العربية ، ما لم يعلم معها النحو والرواية ، والفقه الذى هو العلم بأحكام الشرع وأسبابها ، ولن يكون المرء فقيهاً عالماً بأحكام الشرع وأسبابها إلا وهو عالم بأصول الفقه ، التى هى أدلة الفقه والكتاب والسنة والإجماع والقياس والأخبار وما يتصل بذلك . ولن يكون عالماً بهذه الأحوال إلا وهو عالم بتوحيد الله تعالى وعدله ، وما يجب له من الصفات وما يصح وما يستحيل ، وما يحسن منه فعله وما لا يحسن بل يقبح؛ فمن اجتمع فيه هذه الأوصاف وكان عالماً بتوحيد الله وعدله وبأدلة الفقه وأحكام الشرع ، وكان بحيث يمكنه حمل المتشابه على المحكم والفصل بينهما ، جاز له[٤] أن يشتغل بتفسير كتاب الله[٥] تعالى ، ومن عدم شيئاً من هذه العلوم

(١) قال ، فى س
(٢) الأمر ، فى س
(٣) تعالى ، فى س
(٤) ناقصة من س
(٥) كتابه ، فى س

فإن يحل له التعرض لكتاب الله جل وعز ، اعتماداً على اللغة المجردة ، أو النحو المجرد ، أو الرواية فقط .

يبين ما ذكرناه ويوضحه ، أن المفسر لا بد من أن يكون بحيث يمكنه حمل قوله تعالى « **ليس كمثله شىء** » على قوله : «**قل هو الله احد** » وقوله : « **ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس**» إلى قوله: «**وماخلقت الجن والانس الا ليعبدون**» وهكذا الحال فى غيرهما من الآيات المتشابهة والمحكمة .

فهذا هو[١] الذى يجب أن يكون عليه المفسر من الأوصاف .

وأما من عداه من المكلفين، فالذى يلزمه فى القرآن أن يعتقد أنه كلام رب العزة على ما قاله جل وعز: «**ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا**» وأن محكمه يوافق متشابهه ، وأنه لا تناقض فيه ولا كذب ، وأنه محروس عن المطاعن ، لا زيادة فيه ولا نقصان ، وأن يؤمن به على الجملة .

إن سأل سائل فقال : أليس من مذهبكم أن القرآن مما يعرف المراد بظاهره، فكيف احتاج والحال ماقلتموه إلى التفسير وهلا دلكم ذلك على ما قاله أصحاب الوقف[٢] والروافض، الذين يقولون : إنه مما لا يعلم تأويله ولا المراد بظاهره .

قيل له : إن احتياج القرآن إلى مفسر بلفظ أوضح منه مما لا يخرجه عن إمكان أن يعرف المراد بظاهره ، لولا ذلك والا كان لا يمكن المفسر أن يفسره وكان لا يكون التفسير تفسيراً له ، فما ذكرتموه غير قادح فيما قلناه . وإنما احتيج

(١) ناقصة من س (٢) التوقيف ، فى س (٢)النساء ٨٢

إلى تفسير القرآن ، لأن دعوة النبي عليه السلام انتشرت فى عالم الله تعالى وبأمة العالم ولم تقتصر على العرب ، فلم يكن[1] بد من أن نفسر لهم ذلك حتى يمكنهم معرفته ، كما أنا إذا أردنا أن نفهم العرب ما نقوله بلساننا فلا[2] يمكننا ذلك إلا بأن نفسره لهم ، كذلك ههنا . .

فهذه جملة الكلام فى الأصل الثانى .

---

(١) يكن لهم ، فى ا (٢) لا ، فى س